

الإنسان والأخلاق والمجتمع

تأليف
چون كارل فلوجل

ترجمه
أمين مرسي قنديل

راجعه
دكتور سعد الغزالي

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي

الألف كتاب ٦٢٨

الإنسان والأخلاق والمجتمع

بإشراف
الإدارة العامة للثقافة
بوزارة التعليم العالى

تصدر هذه السلسلة بمعاونة

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

الألف كتاب ٦٢٨

الإنسان والأخلاق والمجتمع

الجزء الثاني

تأليف
چون كارل فلوجل

ترجمه
دكتور سعد الغزالي

راجعه
أمين مرسي قنديل

الناشر
دار الفكر العربي
١٩٦٦

هذه ترجمة كتاب : Men, Morals, and Society
(A Psycho — Analytical Study)

تأليف : J. C. Flugel

مطبعة المدني
٦٨ شارع العباسية

الفصل العاشر (١)

المحرمات ونظائرها

وظائف المحرمات ، وطبيعتها السيكولوجية :

درسنا [فى الجزء الأول من هذا الكتاب ، ولاسيما فى الفصل التاسع منه] طبيعة الذات العليا ، وتتبعناها فيه حتى أصولها ، بمقدار ما تسمح به معلوماتنا الضئيلة الحاضرة والتى لم نتأكد بعد تمام التأكد . وما زال أمامنا الكثير لتوضيح تأثيرات الذات ... [illegible] ميادين التفكير البشرى ، وفى تصرفات الإنسان وأفعاله ، وما زال أمامنا كذلك شىء عام نقوله عن علاقاتها بسائر نواحي الفن المختلفة ، وهو ما سنحاوله فى فصول تالية . فلندع الفرد جانباً الآن ، بعد أن حاولنا دراسة مشكلة نموه الخلق الباكر ، ولنعن بما يبدو أنه ، بشكل ما ، المشكلة الاجتماعية الموازية له — وهى مشكلة المحرمات أو « الطابو » .

هذا ، ونظم المحرمات فى المجتمع البشرى[٢] ، تقابل الذات العليا فى الفرد من نواح ثلاث رئيسية :

(١) فهى العامل الأساسى فى الضبط الخلقى .

---

(١) وهو الفصل العاشر من فصول المؤلف فى الكتاب الأصلى (المترجم) .

(٢) إنى مدين كل الدين — بشأن جميع الذين يكتبون فى هذا الموضوع — إلى السير/ ج. فريزر [J. G. Frazer] الذى تعد كتبه كنزاً حافلا بالمعلومات ، وإنى لأحيل القارىء إلى كتبه الثلاثة الآتية بوجه خاص :

(أ) Totemism and Exogamy

(ب) The Golden Bough

(جـ) Folklore in the Old Testament

(٢) وهى بدائية وعتيقة .

(٣) وهى وجدانية نزوعية ، وحدسية ، ومنفصلة عن التفكير الاستدلالى .

وقد يكون لنظام المحرمات هذه وظائف نافعة بل وجوهرية حقاً ، شأنها فى ذلك شأن الذات العليا ، ولكن ليس هذا النفع ، فى أحسن حالاته ، إلا نتيجة محاولات للتكيف متعثرة ، وغريبة ؛ فهو يعتمد على الوجدان أكثر مما يعتمد على المعرفة ، وهو مجرد من أى استبصار جلى بالوسائل والغايات . أما فى أسوأ أحواله وأكثرها غرابة ، فهو (أى النفع) إنما يؤدى بالبشر إلى مخاوف ليست واقعية ، ولا ضرورة لها ، ويفرض قيوداً معجزة على حريتهم فى التفكير ، وفى العمل والتصرف . ومع هذا ، وعلى الرغم من وجوه الشبه هذه التى بين الذات العليا السيكولوجية المحضة ، وبين نظام المحرمات الاجتماعى ، فقد يجد القارىء شيئاً من الراحة ، لو أننا انتقلنا هنا ، لفترة وجيزة ، من العناصر الأخلاقية البدائية التى فى الفرد ، إلى ما يقابلها من مظاهر فى الجنس البشرى عامة . فالمحرمات إنما تؤثر أساساً فى أفراد من البشر الراشدين فى مجتمع ما ، يؤمنون بها ويؤيدونها . ومن المحتمل أن تبدو لنا تصرفاتهم كلها حتى أغربها ، أقل بعدا ، وصعوبة على الفهم ، بل وأقل تنفيراً من بعض نواحى النمو الطفلى الغريبة ، والخفية نوعا ما ، التى درسناها فى الفصل الأخير من الجزء الأول .. هذا ، ولا يخفى أننا نحن أنفسنا كائنات بشرية ناضجة ، وقد نشعر بأننا لا يفصلنا عن مواقف غيرنا من الذين يراعونها (مهما كانت هذه المواقف غريبة) سوى فاصل صغير ، أصغر مما يفصلنا عن أحداث تاريخنا الطفلى العتيق الذى لم يعد لنا عنه أية ذكريات شخصية على الإطلاق ، مهما كانت غامضة كل الغموض .

والمحرمات التى نحن بصددها محظورات تتضمن جزاء اجتماعياً ، أو مما فوق الطبيعة ، ينزل بكل من يخالفها . فهى من ناحية تختلف عن القيود

التى يمليها ضمير الفرد على نفسه ، أو تمليها عليه المشاركة الوجدانية ، كما تختلف من ناحية أخرى عن القيود التى تفرضها قوانين العقوبات . فالمحرمات (الطابو) هى الطريقة الخاصة التى تلجأ إليها المجتمعات البدائية لضمان توافق الفرد وتكيفه بالعرف الاجتماعى وإخضاعه له .

وغالباً ما تكون الأفكار المتعلقة بطبيعة الجزاءات الفعلية التى تنطوى عليها مخالفة هذه المحرمات ، غامضة ومتقلبة ، ولكن من الممكن التمييز بين ما يبدو أن يكون مراحل لنموها وتطورها المختلفة . فالمفروض ، عند أكثر المستويات بدائية ، أن يحدث الجزاء بشكل آلى على الفور عقب قيام « المانا » (Mana) بعملها و « المانا » قوة خطيرة كامنة بصورة ما فى الأشياء المحرمة ـ ويمكن الاعتماد عليها فى معاقبة من ينتهكون حرماتها أو فى القضاء عليهم . فما أشبه ذلك بما يحدث لمن يلمسون سلكا كهربياً حيا ، فهم سيتلقون حتما صدمة تقتضى عليهم لو تصادف وكان التيار قويا . ففى هذه المرحلة ، حتمية فيزيقية معينة بما يتعلق بالعملية ، من ذلك النوع الذى يزعمون وجوده فى الإجراءات السحرية ؛ فليس ثمة موضع للكلام عن الدافع ، أو الظروف المخففة ، أو درجات الذنب . وإنا لنجد مثلا كلاسيكياً لذلك فى التوراة نفسها فى قصة عزة(١) ذلك الذى مد يده لينقذ « تابوت الرب » من السقوط، وربما كان تصرفه هذا مجرد استجابة طبيعية، أو لعله كان رغبة دينية منه ليحمى هذا الشىء المقدس . ولكن هذا لم يعقه من أن يسقط ميتاً على الفور .. وليس ثمة ما يدهشنا هنا ، اللهم إلا تلك المفاجأة القصوى للمصيبة التى نزلت به ـ فهناك روايات عديدة فى المجتمعات البدائية عن أشخاص ماتوا عقب معرفتهم بأنهم انتهكوا محرمات خطيرة بنية سليمة

---

(١) العهد القديم (التوراة) ـ صموئيل الثانى ، الإصحاح السادس ـ الآية السادسة (المترجم)

ودون علم منهم : مثال ذلك أن يأكلوا طعاماً محرماً ، كذلك الذى تبقى من زعيمهم . والوسيلة الوحيدة للخلاص من تأثير انتهاك المحرمات هذه هى القيام بطقوس تطهير خاصة ، يقوم الاغتسال فيها بدور رئيسى عادة . ويشير استخدام هذه الرمزية — التى كثيراً ما تطبق فى العالم كله ، لا على دنس مادى فحسب ، بل على دنس أخلاقى أيضاً . فهى تشير إلى وجود إثم ، وإلى إحساس خلقى ، حتى عند هذا المستوى على الرغم من أن الجزاءات مازالت تعتبر عادة فيزيقية فى طبيعتها .

وعند مستوى أعلى من ذلك نوعا ما ، تحل « الإحيائية » (Animism) محل السحر . فالمزعوم ، أن الجزاء المتعلق بالمحرمات تنفذه أرواح أو شياطين ، تثور غضباً كلما تعدى أحد على هذه المحرمات . وعند مستوى آخر أكثر علوا تحل الآلهة محل هذه الأرواح أو الشياطين (وهى كائنات خبيثة فى غالب الأمر) ، ويصبح انتهاك المحرمات مرتبطا بسخط الآلهة ، وللعقاب الذى تنزله بالمذنبين . وبما أن طبيعة هذه الكائنات ، سواء كانت شيطانية أو إلهية ، طبيعة سيكولوجية أكثر منها فيزيقية ، فإن شيئاً من صرامة هذه الجزاءات المتعلقة بالمحرمات ومن حتميتها يضيع عادة عند هذه المستويات العليا ؛ ويمكن تفادى الجزاءات نفسها إلى حد ما ، أو تخفيفها ، بوسائل ترتضيها « الأرواح » ، مثل التوبة ، أو الشفاعة أو التضحية ، التى صار لها على مر الزمان دور كبير فى شعائر الديانات العليا .

وعند مستوى أعلى مما سبق كله ، تختفى حتى هذه الجزاءات الدينية . ويقتصر العقاب المترتب على انتهاك المحرمات ، على سخط المجتمع ، أو تدخله الفعلى فى الأمر . وعند هذه المستويات نجد نظائر المحرمات البدائية ، فى عدد من المعتقدات والاتجاهات ، والعادات — كالخرافات والعرف وآداب السلوك . فتندمج فى ضمير الفرد من ناحية ، وفى القوانين المسطورة من ناحية أخرى ، حتى ليمكن أن يقال : إن المحرمات قد تمايزت حتى شملت

كل درجات الأخلاق ، بالشكل الذى توجد به فى المجتمعات المتحضرة . ومهما يكن من أمر فنادراً ما تختفى كل صفات المحرمات البدائية ، وبخاصة افتقارها إلى الأسس المعقولة ، وإلى ما تنطوى عليه من الإيذان بالشرور والأخطار ، إذ إن بعض عناصر « المانا » تظل عادة كى تذكرنا بالأصول الاجتماعية البدائية لهذه القائمة الطويلة من المحرمات ، مما ينبغى أن يعمل أو لا يعمل ، فى أى مجتمع بعينه ، بما فى ذلك المجتمع الذى نعيش فيه نفسه .

المحرمات عند الشعوب البدائية

المحرمات البدائية نفسها أنواع عدة ، ويمكن تصنيفها بطرق شتى :

فمنها ما يتعلق أساساً بالأفعال ، مثل التعامل مع الغرباء أو الأكل أو الشرب فى أوقات وأماكن ممنوعة ، ومشاهدة طقوس سرية أو ممارسة اتصال جنسى غير مشروع . ومنها ما يتعلق بالأشخاص ، مثل الزعماء أو الملوك أو الكهنة أو رجال الطب أو الأقارب أو الجنود المحاربين أو صيادى الوحش أو صيادى السمك أو القتلة ، أو المراهقين ، أو النساء خلال أيام الحيض وفترة الحمل أو عقب الولادة . ومنها ما يتصل بالأشياء مثل الدم والأسلحة والخواتم وعقد الحبال ، وعتبات الدور ، والأطعمة والأوانى ، والمواد أو الأشياء التى كانت من قبل أجزاء من جسد بشرى ، مثل الدم واللعاب والبراز وقلامات الأظافر ، وقصاصات الشعر . ومنها ما يتعلق بالأسماء والكلمات : مثل أسماء الآلهة ، وأسماء أشخاص معينين ، وأسماء الأقارب المحرمين ، وأسماء بعض أشياء عادية معينة .

ومن العسير أن نجد وسط هذه الفوضى من المحظورات أى أثر لمبدأ يمكن أن ينير لنا الطريق ، لقد كان فرويد فى كتابه «الطوطمية والمحرمات»

(Totem and Taboo) أول من ألقى ضوءاً مفيـــداً حقاً على العمليات السيكولوجية التى تنطوى عليها هذه المحرمات ، ولـكنه عندما فعل هذا إنمـا كان يقيم دراسته على تفريق أقامه باحثون سابقون ، وبخاصة فونت (Wundt) وهو ، أن ثمة نوعا من اتجاه مزدوج إزاء أشياء كثيرة من المحرمات . فهذه الأشياء تعد من ناحية مقدسة ؛ ونجسة قذرة من ناحية أخرى . . وإن تـكن هاتان الصفتان المتناقضتان تناقضاً غريباً تتألبان على جعل الشىء خطراً ، ومصدراً للخوف ، وقد رأى فرويد ، بلمحة من لمحات عبقريته التى تميز بها ـ رأى تشابها بين هذا الموقف المزدوج الذى تنطوى عليه المحرمات ، وبين ذلك الاتجاه المزدوج أيضاً ، أو « الحل الوسط » الذى أصبح واضحاً منذ بداية أبحاث التحليل النفسى ، فى كثير من منتجات العقل فى الأحلام مثلاً وفى « النـكتة » ، وبخاصة ، فى الأعراض العصابية ، . . فقد أوضح فرويد أن الأعراض العصابية كانت ، فى غالب الأمر ، عبارة عن « حل وسط » بين نزعتين متصارعتين متباينتين ، بين رغبة عانت من الـكف أو الـكبت ، وبين قوة أخلاقية (أو شبه أخلاقية) كابتة تعارض هذه الرغبة . ورأى فرويد « أن المحرمات ليست سوى صورة اجتماعية لنفس هذا « الحل الوسط » ، وأن لها أصولها فى نمط الصراع الأساسى نفسه . وعلى هذا فالمحرمات لا تعدو أن تـكون تعبيراً اجتماعياً عن الصراع ». وهى فى صميم طبيعتها متناقضة وجدانياً ؛ وتتضمن اتجاها مزدوجا من الرغبة والخوف ، ومن الجذب والدفع . صحيح أن العناصر السلبية أو المانعة هى السائدة ، ولـكن وراء كل ممتنع رغبة حقيقية أو كامنة بالقوة . فالناس لا يتجشمون مئونة منع أشياء لا يرغب فى عملها أحد ؛ هذا وتبدى المحرمات ، فى غلبة النواحى السلبية عليها ، تشابهاً خاصا لصورة بعينها من صور العصاب ، هى صورة العصاب المسيطر أو العصاب

القهرى ، وقد وضح فرويد بشىء من التفصيل ذلك التشابه الذى بين هاتين الظاهرتين من ظواهر الصراع العقلى ،إحداهما اجتماعية وبدائية ،والأخرى فردية ، ومرضية ، كما اعتدنا أن نعدها . ولا يوجد فى هذه الحالة أو فى تلك أدنى دافع معقول كاف ، وإن يكن فى كلتا الحالتين قهر وإجبار من جراء إحساس ملح بضرورة باطنية ، مع خوف وإثم مقابلين له ، (أو على الأقل مع ضيق) ، إذا ما انتهكت مقتضيات العصاب المسيطر ، أو الشىء المحرم ، بأية طريقة . وثم وجه شبه هام آخر ، (وهو فى هذه الحالة ليس تشابها مع العصاب القهرى فحسب ، بل مع معظم صور العصاب ، وبخاصة صورة الهستيريا) ، وهو أن الشىء موضوع الرغبة الأصلى ، وبالتالى موضوع الكف أيضا ، يميل إلى أن يترك مكانه لموضوعات أخرى مرتبطة به أو ترمز له . ويحدث هذا بفضل عملية النقل (الإبدال) العقلية التى تقوم بدور كبير فى الأمراض النفسية ، فى نظر التحليل النفسى ، بل إن لها دوراً هاما فى النمو العقلى السوى ، وهذه العملية (ومعها بالطبع المقاومة التى ترجع إلى استمرار فعل الكبت) هى التى تجعل من العسير اكتشاف المعنى الحقيقى للأحلام وللرمزيات والأعراض العصابية والمحرمات ، وهى مسئولة فى الوقت نفسه عن هذا العدد العظيم المتنوع من الرمزيات ، والأعراض ، والأشياء المحرمة . ويبدو أن لدينا هنا تفسيراً جزئياً لجملة الممنوعات هذه التى أشرنا إليها الآن . وأخيراً فإن كلا من المحرمات والعصاب المسيطر قد يؤدى إلى إجراءات وطقوس بقصد التطهير أو التكفير أو « الفك » (وقد نضيف ، التعويض وفق رأى ميلانى كلاين) . . وكما سبق أن ذكرنا ، يمكن أن نعوض آثار انتهاك محظور ما بالتضحية المناسبة ، أو بالامتناع عن لذة معينة ، أو بالتطهير ، كما قد يحدث للمنتصرين فى معركة فى «لوجيا»[1] فعليهم أن يعيشوا منعزلين فترة من الزمن ، وأن يتجنبوا مقابلة زوجاتهم

---

(١) لوجيا (Logea) جزيرة قرب غنيا الجديدة .

أو أصدقائهم ، وأن يأكلوا الأطعمة النباتية وحدها ، وألا يلمسوا حتى منه بأيديهم. وشبيه بذلك ما يفرضه المريض بمرض عصابي ، من طقوس فردية على نفسه كأن يلتزم نظاما صارما في الاغتسال ، وفي ارتداء ملابسه أو خلعها . وإذا ما طاف بذهنه شك في أنه أخل بهذا النظام ، أعاد الأمر مرة أخرى من البداية . وقد اتضح أن الغرض من ذلك هو « فك » آثار الأفكار الشريرة التي يخشى (لا - شعوريا) — أن يكون قد ارتكبها أو أغرى بارتكابها . (فهنا أيضا ليس ثمة تفريق واضح بين الأفكار الإجرامية والتصرفات المقابلة لها) .

ولو قبلنا رأى فرويد على أنه صحيح فى أساسه ، لوجب أن تتجه المهمة الرئيسية فى الدراسة السيكولوجية للمحرمات (الخاصة) إلى الكشف عن طبيعة تلك الرغبات الكامنة وراءها ، والتى توجه النواهى ضدها — وإلى طرق اتصال النواهى والاحتفالات بهذه الرغبات . وفى الحالات التى كانت « حيل » النقل تقوم بدورها فيها ، فإن هذا قد يتضمن مهمة أخرى ، هى تتبع تلك الارتباطات أو الرمزيات المعقدة أحيانا ، والتى عينت مجرى عملية النقل . وأخيراً ، فإن علينا فى بعض الأحوال أن ندخل فى حسابنا التبريرات أو الأعذار الثانوية التى يمكن أن تكون قد ساندت النواهى .. (فى حالة عدم وجود أى استبصار لغرضها الأساسى وهو مقاومة الرغبات اللاشعورية) وهذا كله يشبه كثيرا العملية المتضمنة فى فحص التحليل النفسى لحالات الأفراد العصابيين ، وإن يكن ثمة فارق مهم هنا . فبينما نجد أن الفهم الكامل للأعراض فى العصاب قد يتضمن بحثا طويلا لماضى حياة الفرد ، فإن ما يجب فحصه فى المحرمات إنما هو التاريخ الاجتماعى ، مع ما وراءه من المعتقدات والخرافات والعرف .

وقد حاول فرويد وغيره من علماء التحليل النفسى أن يفسروا عدداً من محرمات الشعوب البدائية على هذا النحو ، وسنشير هنا فى إيجاز كبير إلى بعض ما انتهوا إليه من نتائج .

(ا) المحرمات . والملوك والزعماء :

ومن أمثال هذه المحرمات الشائعة ، كل الشيوع ، تلك التى تتعلق بالملوك والزعماء . فالملك يعد مصدر خطر ، حتى إن كل من يلمسه من ليس لهم الحق فى هذا ، أو يلمس أى شىء يخصه ، أو يـ [illegible] على ملابسه أو أوانيه الشخصية أو طعامه ، يعرض نفسه لأخطار جسام . . وفى الوقت عينه ، يحاط تصرف الملك نفسه بالمحرمات ، فعليه أن يراعى نظاما صارما ، ويكاد كل شىء يقوم به يجب أن ينفذ بكل أنواع المراسم الواجبة ، فقد لا يسمح له بأن يرى الشمس أو البحر ، أو بأن يلمس الأرض ؛ وقد يراقب نظام طعامه مراقبة صارمة ؛ وعليه أن يجلس على عرشه بلا حراك فترات معينة ، وقد يخضع لقيود جنسية (ومع هذا قد يتعرض حكمه بل حياته للخطر عند ظهور أية بادرة من بوادر العجز الجنسى) . . والغرض الظاهر من هذه المحرمات هو حمايته وتبجيله ، ومنع « المانا » فيه من أن تؤذى من هم دونه مرتبة . . ولكن وراء كل دوافع التبجيل هذه ، موقف كامن من العداء والحسد والرغبة فى الحد من سلطانه . وتتجلى هذه النزعات الأخيرة فى المحرمات التى تؤثر فى حياة الملك اليومية ، لقد دبرت كلها لتحقيق غرضين : أن تضع حدوداً لتصرفاته ، ولتجعل من حياته [illegible] ثقيلا عليه ، وراء قناع من حفلات تكريم وطاعة ؛ ومع ذلك [illegible] فى إيذاء الملك يضبطها بدورها ، محرمات تفرض على أى نوع من أنواع الاتصال به . ولكن قد يتصادف أن تظهر هذه الرغبة سافرة صريحة ، كما فى حالة شهيرة حدثت فى سيراليونى (Sierra Leoni) حيث تقضى التقاليد بأن يضرب الملك « علقة » طيبة قبل تتويجه .

(ب) المحرمات والمراهقة :

ويذكرنا هذا المثل الأخير بالممارسات التى تصحب طائفة أخرى من المحرمات ، ـ تلك التى تتعلق بالمراهقين عند « مباداتهم » أو قبلها . فهنا

أيضاً اتجاه مزدوج . - فالغرض الظاهر من احتفالات « المبادأة » -
وفترة الإعداد التي تسبقها ، إنما هو إعداد الجيل الناشيء لتولى ميزات
البالغين ومسئولياتهم في الحياة ، وأن يستقبلوا في بداية دخولهم حياة
البالغين ، بما يليق من أبهة ، وحفلات ، وابتهاج ... والواقع أن مهرجانات
« المبادأة » متعبة وشاقة ، وبغيضة دائما ، وبدرجة لا داعي لها في العادة .
فوراء ما يبديه الكبار الذين يقومون بهذه الاحتفالات ، من مودة
ومن رغبة في المساعدة ، يتجلى عنصر العداء صريحا وأساسه حسد الجيل
الصاعد[1] هذا ، وأولئك الذين يؤمنون بميزات البالغين - سواء كانت
هذه الميزات مما تنطبق على أعضاء المجتمع البالغين جميعا أو على مجموعة
صغيرة خاصة منهم - لا يرغبون في أن يمنحوا هذه الميزات لمنافسيهم الذين
هم أصغر منهم سنا إلا بشرط أن يمر هؤلاء الآخرون بمقدار معين من
القلق والألم. وظاهر أن حفلات « المبادأة » ليست شائعة في المجتمعات
البدائية فحسب بل في المجتمعات المتحضرة أيضاً ، فمن بين هذه المهرجانات
العديدة التي من هذا النوع في مجتمعنا ، الامتحان (وهو أهمها تقريباً
وطبيعي أن الامتحانات تنظيمات من السهل علينا أن نجد لها تبريراً عقلياً
كاملا ، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون لها مغزى سيكولوجي من النوع
الذي يعزى إلى حفلات « المبادأة » الأخرى التي ليست معقولة مثلها . .
فلو تتبعنا أصول الامتحانات الحديثة إلى النظام التي تجرى عليها الجامعات
في العصور الوسطى ، لبدا هذا واضحا تماما[2] . . فبين أمثال تلك النظم
نجد آثاراً لعنف فيزيقي ، وإن كان هذا العنف قد لا يوجه أحيانا إلى
الشاب نفسه الذي يراد امتحانه (أو مبادأته) بل إلى بديل منه (وذلك

---

(١) The Reik, The Puberty Rites of Savages 1915 contained in Ritual, 1931

(٢) انظر بحثا للمؤلف في مجلة International J. of Psychology سنة ١٩٣٩ ،
عنوانه : Initiation Rite and Anxiety Situation

بفضل حيلة « النقل ») . وكانت العادة أحيانا فى كمبردج أن يستأجر صبى ذكى ليتلقى « علقة » بالسياط كانت مقدرة أصلا للطالب المرشح للتخرج . . وإذا ما تذكرنا أن كل أمير صغير كان له أحيانا صبى يتلقى الضرب بالسياط الذى كان يستحقه هذا الأمير - استطعنا أن نرى أن الدوافع التى تكمن وراء احتفالات « المبادأة » والمتخرجين ، لا تختلف حقا عن تلك المتعلقة باحتفالات تتويج ملوك « سيراليونى » .

(ح) المحرمات . . والموتى :

وثم محرمات أخرى عديدة تتعلق بالموتى وبكل من يرتبطون بهم : مثل المحاربين والقتلة من ناحية ، والأقارب والمعزين من ناحية أخرى . وقد يبدو لأول وهلة أن هذه المحرمات يمكن تفسيرها تفسيراً وافيا بسهولة لو وضعنا نصب أعيننا أن الموت يعتبر عادة شرا ومصيبة يمكن أن تحل بالبشر ، وأن الشعوب البدائية تعتبر حالة الأموات حالة تعسة . . والحق أن الناس كانوا يظنون أن الموتى يحسدون الأحياء وكانوا يتخيلون أنهم يترددون على هذه الدنيا فى هيئة « أرواح » خبيثة حقودة . . وقد أثار فرويد مسألة ما إن كان هذا الخبث يرجع أساساً إلى ظروف الحياة التعسة المزعومة فيما وراء القبر . . فلم كان حتى الناس الذين يساعدونهم وأحبناهم ، يصبحون أرواحا خبيثة بعد الموت ؟ . فهذا يرجع فى رأيه - إلى « الإسقاط » . فالأحياء يقفون إزاء من أصبحوا موتى ، موقفا « متناقضا » وجدانيا : لقد أحبوهم واحترموهم ، ولكنهم حسدوهم وخافوهم ؛ وفى الوقت نفسه نقموا منهم تلك القيود التى فرضوها . . وقد كانت هذه المشاعر العدائية مكبوتة إلى حد كبير ؛ ولكن موت الأشخاص الذين نحبهم بتناقض وجدانى ، أثار فى الأحياء الشعور بالإثم . . وقد عولج هذا الإثم بإلصاقه بالموتى ؛ وهذا بدوره أثار الخوف من أن الموتى قد يدركون هذا العداء الكامن فيسعون إلى الانتقام . والواقع أن الاتجاه

البدائى إزاء الموتى هو نفسه إتجاه الطفل إزاء والديه ، كما كشفت عنه الدراسات التى تناولناها فى الفصل الأخير .. الجزء الأول ، عن (الأصول الطفلية للعدوان والذات العليا) . فقد زودت هذه الأرواح الخبيثة بقوى وصفات شريرة ، تذكرنا كثيراً بتلك التى تعزى إلى ما أسميناه « الرموز الرهيبة » التى خلقها خيال الطفل ، وفى كلتا الحالتين تستمد هذه الصفات بطريق « الإسقاط » من العدوان الذاتى لهؤلاء الذين يخشون الشياطين ، أو تلك الرموز الرهيبة . وتوضح لنا هذه الموازنة بين الحالتين ، قيمة طريقة المقارنة فى علم النفس ، إذ إنها تكشف عن أوجه التشابه بين عقلية الطفل ، وبين عقلية الهمجى وتتيح تأييداً كبيراً لصحة النتائج التى توصلت إليها « ميلانى كلاين » فيما أجرته من بحوث على الأطفال الصغار .

وليس الموتى ، وهؤلاء الذين يرتبطون بهم ، هم الذين يصبحون « محرمات » بل إن أسماءهم نفسها ، غالباً ما تصبح كذلك ، فإذا ما تصادف وكان اسم شخص ميت هو نفسه اسم شىء أو حيوان ، فقد يتجنب هذا الاسم أيضاً ويستبدل به اسم جديد . وشبيه بهذا أسماء الآلهة والأشياء المقدسة أو الأشياء الدنسة ، فقد تصبح هى الأخرى محرمات كذلك . ومنع استعمال الأسماء هذا يشبه بالطبع ، من وجوه كثيرة ، وجود الأسماء والكلمات المحرمة فى بلادنا .

(د) المحرمات .. والطوطمية :[1]

ومن بين المحرمات التى أثار أصلها كثيراً من الاهتمام ، وبخاصة

---

(١) الطوطم : حيوان أو نبات كانت بعض الجماعات البدائية فى أفريقية وأمريكا وأستراليا تعتقد بأنها تولدت منه فهو فى نظرها جدها الأكبر الذى تخضع له ، والإله الذى تعبده ، ولذلك كانوا يمتنعون عن أكل هذه الحيوانات ، أو قطع هذه النباتات (المترجم) .

منذ أن حاول فرويد تفسير أصولها تلك المتعلقة بالطوطمية . فكل المحرمات التي تقع تحت هذا العنوان تبدو أنها تنتهي آخر الأمر إلى طائفتين رئيسيتين :

طائفة تحظر قتل الحيوان الطوطمي وأكله ؛ وأخرى تمنع أنواعاً معينة من الزواج بالأقارب (وإن تكن أنواعاً بالغة الاختلاف) ، ويبدو أن [illegible] كما لاحظ كثيرون من علماء « الإنسان » [illegible] حضارياً [illegible] الزواج من الأقارب ، ما دام كلا النظامين [illegible] من أجزاء [illegible] ، وإن تكن الصلة الفعلية [illegible] الطوطمية والقرابات [illegible] يحرم الزواج منها ، قد اختلفت كثيراً [illegible] إلى آخر ، ومن [illegible] إلى أخرى . وقد حاولت نظرية فرويد أن تفسر [illegible] الرغبات التي تنطوي عليها طبقتا [illegible] الطوطمية [illegible] بسبب « تحايشها » ، وهو يرى أن هاتين الطائفتين الرئيسيتين [illegible] سوى المراحل [illegible] للميول التي [illegible] من قبل أن [illegible] عقدة أوديب . ولا [illegible] أن هذه العقدة تنبعث عن رغبة [illegible] (أي أن يقتله) وأن يأخذ مكان والده مع أمه (أي أن يتزوجها) .

[illegible] بأن الحيوان الطوطمي يمثل رمزاً للأب أو الجد [illegible] وهي رابطة [illegible] فرويد نتيجة تحليله [illegible] خوف الطفل من حيوان ، وإن [illegible] هذا الخوف [illegible] عن علم « الإنسان » ، فإن الجزء الأول من المحرمات الطوطمية يمثل تحريماً للناحية الأولى من عقدة أوديب ، أعني قتل الأب ، بينما يمثل الجزء الثاني من المحرمات (أي الإصرار على الزواج من غير الأقارب) الكف عن الزنا بالأقارب [illegible] الزواج منهم ، ومع الأم آخر الأمر . وليس هنا مجال الدخول في المناقشات ، وفي النقد الذي أثارتها نظرية فرويد هذه ، فحسبنا أن نشير

إلى أن النظرية ، إلى الحد الذى قبلت به بوجه عام ، تشرح فى الواقع شرحاً كافياً كلا من التحريمين الطوطميين العظيمين فى ضوء رغبات مكبوتة ، من نوع شائع أو عالمى ، وإن يكن علينا طبعاً عند معالجة الصور الخاصة للمحرمات فى أية حضارة بدائية أن ندخل فى حسابنا عدداً من العوامل الاجتماعية والتاريخية التى تتميز بها تلك الحضارة ، والتى قد لا توجد فى غيرها : فمثلا أشار كثيرون إلى أن ظروف المجتمعات التى تنتسب للأم ـ تختلف فى نواح ذات مغزى كبير عن تلك السائدة فى حضارتنا التى ينتسب فيها النسل إلى الآباء .

هـ ـ المحرمات . . والولادة :

وثمة مجموعة أخرى من المحرمات أغرب من سواها ، من بعض الوجوه ، شائعة الحدوث أيضاً ـ تلك هى المتعلقة بعادة « الكوفاد » (Couvade) التى فيها تطبق المحرمات والحفلات التعويضية ، على والد الطفل الحديث الولادة . ففى الصور الكاملة من الكوفاد هذا ، يتظاهر الوالد خلال قيام الأم بعملية الوضع ، بأنه يتألم أيضاً من المخاض ؛ وعليه أن يرقد بعد الولادة فترة ما ، وأن يبتعد عن الطفل . وإذا ما ألح المرء منا على البدائيين أنفسهم أن يشرحوا له هذه العادة ، أكدوا أنها تخفف من آلام الأم ، وأنها تمنع أذى قد يحيق بالطفل . والجزء الأول من هذا الكلام سهل الفهم ، إذا حسبنا حساباً لعقيدة إمكان انتقال الألم انتقالا سحرياً . فيتحمل الأب جزءاً من آلام الأم عند المخاض ؛ ولكن يتعذر علينا أن نرى السبب فى أن مثل هذه الخطوات قد تفيد الطفل . وعلى أية حال فقد أوضح لنا « رايك »[١] أن الغرض من هذه العادة كلها يزداد وضوحاً لو افترضنا أن وراء كل الدوافع المزعومة (وهى مساعدة الأم والطفل)

---

(١) Th. Reik, the Couvade,

توجد دوافع لاشعورية من النوع المضاد لها تماماً . فموقف الأم الخطر يستدعى كل العداء الكامن تجاهها ، شأنها فى ذلك أن احتمال موت أى شخص يعنينا ـ الأب مثلا ـ فيبدو أنه يثير فينا أفكاراً عما قد نربحه وما قد نخسره أيضاً بموته . . وهى أفكار من المحتمل أن تعانى كبتاً وإنكاراً شديدين فى حالة شخص محبوب . وأكثر من هذا ، فإن هذا العداء ليس هو فحسب ذلك الذى تستحقه بوصفها الطبيعى ، ولكن يزيده أنها تأتى إلى الوجود بمنافس أو وريث ـ وعلى هذا فالرغبة فى مساعدتها عن طريق الإسهام السحرى فى آلام مخاضها إنما هى من قبيل « تكوين رجع عكسى » ضد رغبتها فى أن تموت أو تقاسى الآلام ، ومن المحتمل أيضاً (من بين أشياء أخرى) أنه عقاب يصبه المرء على نفسه من أجل الإثم الذى أثاره وجود الرغبات العدوانية ؛ وبمعنى آخر ، إنه مثال للنميسية (أى العدوان الموجه ضد الذات) . ولكننا نجد هنا أيضاً ، كما نجده فى حالات أخرى ، أن الكراهية الموجهة إلى موضوع العدوان الأصلى ، غالباً ما تجد لها منفذا للتعبير عن نفسها ، وتتجلى فى أشياء كثيرة مزعجة وبغيضة ، يمكن أن توجه إلى الأم الوالدة بين هؤلاء الذين يمارسون « الكوفاد » ، كما يحدث عندما تتعرض الوالدة لمحنة المبارزة بالسيوف فوق جسدها ، أو لإطلاق البنادق على مقربة منها ، أو اختناقها بالدخان ، أو شيها بالنار ، أو ضربها بالعصى ـ وكلها يقوم بها البدائيون فى الظاهر بحسن نية ـ كى يطردوا الأرواح الخبيثة التى يزعمون أنها تطاردها ، وبعد الولادة تنتقل مشاعر الأب العدائية إلى الطفل إلى حد كبير ، وعندئذ فإن الخمول المفروض عليه ، بالتزام الرقاد قد يحفظه من الإغراء . . وهكذا كان تأويل هذه العادة بأنها تمنع الأذى من أن يحيق بالطفل ، تأويلا صحيحاً ، لو أننا راعينا البواعث العدائية اللاشعورية وحسبنا لها حسابها .

(و) عتبات الدور . . . وما ترمز إليه :

والمثل الأخير للمحرمات البدائية الذى نذكره هنا ، مثال يتوقف على المعنى الرمزى للشيء المحرم .. ففى كثير من أقطار العالم تطبق محرمات معينة على عتبات الدور(١) وبخاصة على عتبات المنازل [illegible] أو المبانى المقدسة مثل كوخ الزعيم ، أو قصر الملك أو معبد من المعابد (ولعل القارئ يتذكر إشارة العهد القديم إلى الجريمة [illegible] على عتبة المعبد فى أورشليم — وقد يذكر أيضاً أن الخرافات التى [illegible] عتبات الدور ما زالت موجودة بيننا : مثال ذلك : أن العروس [illegible] .. أن تحمل فوق عتبة الدار ، أو أن حظاً سيئاً أو حسناً قد يحل [illegible] شخص يتخطى عتبة الدار فى يوم رأس السنة) . هذا ، وترى [illegible] التحليل النفسى لاستبدال [illegible] الرمزية ، والدلائل الانثروبولوجية المستقاة من أماكن مختلفة ما — توضح لنا تمام الإيضاح ، أن محرمات عتبات الدور مستمد من كونها ترمز إلى مدخل الرحم . وكما أن المدينة أو المعبد أو القصر قد يمثل الأم (أو أى امرأة قد تكون ، بمعنى ما بديلة عن الأم) ، فكذا تمثل مداخل هذه الأبنية الاقتراب من رحم الأم (أى من المهبل) فأى استباحة لعتبات الدور تتعرض لأن تعتبر لا شعورياً استباحة جنسية . واستباحة للأم آخر الأمر ، ولكنها على أى حال ، تعد استباحة لامرأة محرمة . وهنا أيضاً ينكشف التحريم عن أنه كف للرغبة ، ومن [illegible] يبدو محتملا أن أشياء أخرى كثيرة (وقد يخطر ببالنا على الفور أشياء مثل المسامير أو الخواتم أو عقد الحبال) قد اكتسبت تحريمها بفضل قيمة رمزية ، تقف بسببها بديلا عن شىء آخر يكون بطبيعته أكثر استهدافاً للمنع والتحريم .

---

(١) Theodore Reik, Der Türhüter, Imago, 1919 G. Roheim, Die Bedeutung des Uberschreitens Zeitschrift fur Psychoanalyse, 1920

المحرمات فى المجتمعات المتمدينة

سبق أن أوضحنا أنه يجب أن نبحث عن بدائل المحرمات البدائية فى اتجاهات شتى . . فأولا : إن المحرمات ، من حيث هى نظام اجتماعى بدائى تحد من حرية التصرف ، وغالباً ما يكون ذلك بطريقة لا مبرر لها قد تفقد شيئاً من أهميتها مع تقدم الحضارة . . ذلك لأن ذات الفرد العليا تحل محلها فى أداء وظيفتها إلى حد كبير . وهذا بدوره يرجع أغلبه إلى أن المجتمع المتحضر أقل تجانساً من المجتمع البدائى ؛ فهو أكثر منه تنوعا فى الأهداف والمثل والعادات والتقاليد . وقد أكد لنا بعض علماء الإنسان وعلماء الحيوان وعلماء النفس(١) أن هذا التنوع لابد أن يعرض الفرد الناشىء ، لتأثيرات متضاربة ، لا يتعرض لها الصغار من أعضاء المجتمعات البدائية ؛ ومن ثم كان تعرض المتحضرين الكبير للصراع العقلى ، ولما يتبعه من عصاب ، وقد لا نعدو الحق إن قلنا إن عصاب الفرد هو الثمن الذى كان على المجتمع أن يدفعه مقابل هذا التنوع الكثير فى الأفكار ، وفى النظرة العامة إلى الحياة التى تتميز بها المدنية . ويمكن اعتبار « عصاب الفرد » بصفة عامة (كما أوضح فرويد) والعصاب المسيطر بصفة خاصة ، نظائر للمحرمات فى مجتمعنا ، لأن كبت الرغبة عامل جوهرى فى العصاب ، وقد حل الكبت الفردى فى حياتنا محل الدور الذى كانت تقوم به المحرمات فى الثقافات البدائية . ولكن ، حتى إن لم يكن الفرد عصابياً ، ولا ممن يشوهون الواقع ، أو كان ممن يخضعون لقيود لا ضرورة لها ولا مبرر ، أو ممن يتكبدون إقامة حفلات تكفيرية ثقيلة من النوع الذى يصحب المحرمات والعصاب المسيطر (والقليل منا يصلون إلى هذه الدرجة

---

(١) Margaret Mead. Coming, of Age in Samoa, 1928
K' Mannheim, The Diagnosis of our Time, 1948
K, Horney, The neurotic Personality of our Time, 1937

من الواقعية) — حتى وإن لم يكن الفرد من هؤلاء جميعاً ، لوجب عليه أن يعتمد على ضميره هو كى يمنع نفسه من القيام بتصرفات اجتماعية قد تدفعه غرائزه ورغباته إلى ارتكابها . وعلى هذا يصح لنا أن نقول إن ذلك التقييد المعقول الذى يفرضه الفرد على نفسه لايعدو أن يكون بديلا آخر من المحرمات .

القوانين : ولما كانت الحاجة إلى أمثال هذه « القيود المعقولة » عامة فى كل أفراد المجتمع المتمدين ، وكانت قدرة الفرد على ممارستها من تلقاء نفسه وحده، ناقصة كل النقص فى غالب الأمر، فقد وضع المجتمع لبعضها البعض قوانين أدمجها فى قوانينه العامة ، ثم فرض جزاءات على من يخرج على هذه القوانين .. ومن الممكن ، كما يرى «رنيارد وست» (١) فى كتاب حديث له ، أن يعتبر القانون تنظيما اجتماعيا يهدف إلى تقوية ضمائرنا الفردية ، ويجبرنا على أن نرتقى إلى المعايير التى ندرك ، فى لحظات تسامينا الخلقى ، أنه من الواجب علينا اتباعها . ويصدق مثل هذا الرأى ، نظرياً على الأقل ، على المجتمع الديمقراطى ، وإن كان علينا أن ندرك أنه ، حتى فى ظل خير نظم الحكم الدستورى التى وضعت إلى الآن ، وفى أكثر الجماعات تربية وتقدما — ندرك أن للقانون قصورا ذاتيا معينا ، وعلى هذا قد يفشل — فى التفصيلات على الأقل — فى أن يكون منسجما مع ما قد يعتبره المفكرون التقدميون فى هذه الجماعات ، أخلاقيا ومعقولا حقا . . وعلى الجملة فالقوانين المعمول بها فى انجلترا ضد قيادة السيارات بصورة خطرة ، أو ضد القتل أو السرقة أو التزوير ، وكل أنواع العنف ، تعتبر معقولة . ومتضمنة ضمير الفرد . ومع ذلك فثم قوانين أخرى ، مثل تلك التى تعنى « بالتجديف » تثير فى الوقت الحاضر كثيراً من الريبة والمخاوف بين أكثر المجموعات تقدما وميلا إلى اليسار، ويرى مثل هؤلاء الناس أن هذه

---

(١) Ranyard West, Conscience and Society, 1942

القوانين تبدو أبعد شيء عن المعقول، وأنها تحمل آثارا واضحة كل الوضوح لأصل من ماض قصى انتهى زمنه، بل الواقع أن عنصرا من المحرمات البدائية قد شابها، ولكن، سواء بدا أى قانون بعينه معقولا، أو غير معقول، فالقانون بوجه عام يجب أن يعد تنظيما اجتماعيا هاماً يؤدى وظائف المحرمات البدائية، مع زيادة عظيمة فى رعاية المعقول.

وفى كل مجتمع متحضر عدد من البدائل الأخرى للمحرمات، لا يسهل تصنيفها، ولعل أيسر طريق لدراستها أن نميز بين أربع طبقات منها: القانون الإلهى، والخرافات، والعرف، وآداب السلوك، وإن تكن ثمة حالات تقع عند حدود هذه، فتجعلها معقدة بعض التعقيد. وأكثر من هذا فإننا نستطيع أن نميز فى كل قسم منها بين محظورات سلوكية وبين أخرى لغوية، أى بين قيود تفرض على الأفعال، وأخرى على الألفاظ والعبارات. ونستطيع طبعا، أن نحاول تصنيف المحرمات وفق طبيعة الأشياء أو الأفعال أو النيات التى ترجع إليها، وإن كانت تتبقى بعد أن نستنفد عدة موضوعات واضحة معينة، مثل الموضوعات الاجتماعية والجنسية والدينية — تتبقى بقية يصعب تصنيفها.

القانون الإلهى: ويختلف القانون الإلهى عن القانون الوضعى فى أنه:

أولا — لا يسرى إلا على هؤلاء الذين يؤمنون بديانة معينة، ويمارسونها فعلا (اللهم إلا إلى الحد الذى تدمج فيه قواعد تلك الديانة فى قوانين الدولة، مثل القوانين القائمة فى انجلترا ضد التجديف أو العمل أيام الآحاد، وإن تكن هذه القوانين قليلة الاستعمال).

ثانياً — فى أن الجزاءات هنا هى سخط إلهى أو لوم كنسى، وأكثر منهما جزاءات نظمتها الدولة رعاية للعدالة. وحتى منذ عشر سنوات أو عشرين خلت، كانت المحرمات الدينية على العمل واللعب فى أيام الآحاد تفرض قيوداً شديدة على القيام بكل نوع من أنواع النشاط المفيد،

والممتع فى اليوم الوحيد من أيام الأسبوع الذى يكون فيه لدى معظم الناس الوقت للقيام بها . وما زالت هذه القيود ، حتى اليوم ، تجعل من يوم الأحد مناسبة لسأم ، لاضرورة له . وليس معنى هذا أن نقول إنه لا يمكن أن توجد أسباب دنيوية قوية تبرر الحاجة إلى يوم الراحة من العمل العادى ، بل وتبرر حتى الحاجة إلى فترة تخصص للتعبد والتأمل فى مشكلات أسمى من تلك التى تشغلنا فى مهنتنا اليومية ، ولكن مادام ثمة جو من التحريم الدينى يغشى مشكلة موضوع « مراعاة يوم الرب » فسيظل من العسير أن نعالج الموضوع معالجة نزيهة بعيدة عن الأغراض ، وأن نرى أين تندمج الشروط التى تضمن الراحة المعقولة فى تلك التى تفرض قيوداً لم تعد الغالبية تراها معقولة أو جديرة بالمراعاة .

وثم أمثلة لمحرمات أخرى ذات الصبغة الدينية ، كالقيود على الطعام فى أيام الصيام ، ومنع دخول النساء الكنيسة دون غطاء على رءوسهن ، حتى ولو لم يكن أكثر من منديل وقد أزيل حديثا ؛ هذا وتمثل حالة فرض قيود على الطعام فى الصيام نمطا ذائع الانتشار من أنماط مجاهدة النفس والتقشف ، يمارس فى كثير من الأقطار ، فى كل مرحلة من مراحل الحضارة تقريبا . ويبدو أنه استمد أصوله من النوع الأول من التحريمين الكبيرين أى من قتل الحيوان الطوطمى وأكله . وقد أثار تحريم دخول النساء الكنائس مكشوفات الرءوس — وهو أمر تافه فى حد ذاته — شعوراً واهتماما لأنه يعتبر ، بوجه عام ، أنه يشير إلى أن منظر رأس المرأة لا يرضى الإله بطريقة أو بأخرى ، (بل وكذلك سائر جسدها إذا كان جزء كبير منه عاريا) . ولا يعدو هذا الرأى الأخير أن يكون مثلا للمحرمات الخاصة العديدة المتعلقة بالنساء ، والتى كان معمولا بها منذ أقدم العصور . فقد كان ثمة نزوع مستمر إلى اعتبار النساء إما نماذج للطهارة وإما منبعاً خطيراً للدنس ؛ وكن يوضعن فى أحد هذين التصنيفين أو فى الآخر ، وفقاً للمركز والظروف ، والمناسبات ، ولكن الجدير بالملاحظة

أن محرمات صارمة قد فرضتها الشعوب البدائية ، وإلى حد ما ، الشعوب المتحضرة كذلك ، على النســاء فى فترة الوظيفتين الفسيولوجيتين الخاصتين[١] الحيض والولادة . . وكل منهما يستلزم طقوساً تطهيرية تعقبها . وقد انحطت المحرمات الخاصة بالحيض عند الإنجليز فى غالب الأمر إلى خرافات (كثيراً ما تبرر باسم الصحة) ولـكن الديانة المسيحية لاتزال تحمل آثار ضرورة التطهير هذه ؛ مثال ذلك ذهاب النساء إلى الكنيسة للقيام بطقوس تعرف عند الإنجليز بأنها (Churching of Women) وذلك لتقديم الشكر بعد الولادة ، والتى كانت فى الواقع تسمى أصلا تطهير النساء (Purification of Women) .

الخـــرافات[٢] :

أما عن خرافاتنا ، فيبدو أننا قد انتكسنا فى كثير من الأحوال ، من حالة « الروحية » والديانات ، إلى حالة السحر و « المـانا » . . . فليس سخط الله ذلك الذى نخشى . بل نخشى تلك القوى الغامضة التى لا أسماء لها ، وإن تـكن كثيبة مشئومة تجلب « النحس » . فإلى الحد الذى يظن الناس أن « الروحية » لا تزال تمارس نشاطها المزعوم ، فإن هذه القوى تكون شيطانية أو أرواحاً خبيثة أكثر منها إلهية ـ كما يتمثل فى خرافة الجرملين (Gremlins) (وهم الشياطين الذين يزعم الطيارون أنهم يحدثون

---

(١) فيما يتعلق بالمحظورات المفروضة على فترة حيض المرأة من أهمية سيكولوجية بالغة ، انظر بحث دالى (C. D. Daly) الذى عنوانه : The Role of Menstruation in Human Phylogenesis and Ontogenesis فى مجلة علم النفس الدولية (١٩٤٤) ، وبحوثا أخرى سابقة عليه .

(٢) فيما يلى من هذا الفصل أحيل القارئ إلى كتابين صغيرين ولـكنهما ، مهمين ، فى سلسلة كتب (Today & To-Morrow) أولهما (Lars porsena) تأليف روبرت جريفز (Robert Graves) سنة ١٩٢٧ . وثانيهما (It isn't Done) تأليف آرسبولد لايال (Archibald Lyall) سنة ١٩٣٠ .

عطلا فى آلات الطائرة) . هذا ، والكثير من خرافاتنا قديم موغل فى القدم ، وإن تكن ثم خرافات كثيرة جديدة تظهر باستمرار ، وبخاصة بين هؤلاء الذين يتعرضون لمخاطر عظيمة عديدة مثل البحارة والطيارين والمقامرين . . . وتختلف الخرافات عن البدائل الأخرى للمحرمات ، فى أن تحدى الخرافات لا يثير إلا سخطا اجتماعيا ضئيلا نسبيا ، إذ أنها تعتبر خطوة أكثر منها مجافية للخلق السليم . وعلى كل ، فكما هى الحال فى انتهاك « المحرمات » الأخرى فإن هذا الخطر يمكن تحاشيه أحيانا بإجراءات سحرية مناسبة ، كما فى تلك الحيل العديدة المستعملة فى توقى «العين» ، وفى عملية « لمس الخشب » المألوفة أو بذكر كلمة Unberufen فى البلدان التى تتكلم الألمانية ، هذا وتشير أولى هذه الخرافات وأحدثها إلى أصل فى المعتقدات (الروحيه) التى كادت أن تختفى فى العالم الغربى ، مخلفة وراءها هالة رقيقة من السحر . . وعلى كل فإن كثيراً من الناس لا يعترفون بأى إيمان جدى بالخرافات ، ومع ذلك يشعرون بشىء من القلق الروحى إذا ما أغفلت هذه الإجراءات السحرية . . فهذه الحقيقة تفسر لنا كلا من سيطرة القوى السيكولوجية التى تنطوى عليها المحرمات ـ وهى أحد حصونها الحريزة الأخيرة ـ والتشابه السيكولوجى الجوهرى بين المحرمات وبين العصاب القهرى ، الذى فيه يشعر المريض أيضا بتوتر وانزعاج إذا لم تنفذ مراسم القهر .

العرف وآداب السلوك : إن طائفتى بدائل المحرمات الباقيتين ـ وهما العرف ، وآدب السلوك ، لا يتيسر التفريق بينهما بنفس السهولة التى أمكننا بها أن نميز الطوائف والأنواع الأخرى بعضها عن بعض . ومع هذا فالجزاء فى كل منهما يأتى مما يبديه المجتمع من استهجان أو ازدراء . وهما فى هذا يختلفان اختلافاً كبيراً عن الخرافات ولكن الاستهجان الاجتماعى لا يكون فى هذه الحالة ، مدونا كما هى الحال فى القوانين . ويرتبط بهذا

أن العرف وآداب السلوك أكثر تنوعا من الخرافات من حيث الزمان والمكان . ولا يخفى أن تعديل القوانين البشرية عملية شاقة تتطلب قرارات تصدرها الهيئات التشريعية ، على حين أن تغيير القوانين الإلهية لا يكون إلا بتفسير جديد لإرادة الله يقوم به « خلفاؤه » الذين على الأرض ، صحيح أنه فى الحالتين كلتيهما يمكن أن يتم تعديل للأهمية التى تعطى لقانون ، وللصرامة التى ينفذ بها ، حتى أنه ليصبح فى الحالات القصوى مجرد « حروف ميتة » . . أى لا يعود أحد يحفل به . . ولا هو يكاد ينفذ .

ومع ذلك ففى القانون جمود وثبات معينان غير موجودين فى العرف وآداب السلوك . فالقانون يمكن إهماله أو تجاهله ، ولكن لا يمكن تغييره ، اللهم إلا بقرار مقصود ؛ على حين أن العرف وآداب السلوك أكثر مرونة وطواعية ، ولاسيما فى المجتمعات التى تمر الأحوال الاجتماعية فيها بتغييرات سريعة . ذلك أن القانون واحد لكل أعضاء الدولة فى حالة القانون البشرى (اللهم إلا من حيث تعديلات قليلة فى تطبيقه) ، ولكل المؤمنين بالدين فى حالة القانون الإلهى ، ولكن كثيرا ما يختلف العرف وآداب السلوك اختلافا عظيما من مكان لآخر ، ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى فى الدولة الواحدة . هذا ، وبين العرف وآداب السلوك كليهما وبين «الموضة[١]» وجوه شبه عامة ، فى نواحيهما الاجتماعية والزمنية والمكانية (إلى حد أقل) . ولعل الاختلاف الرئيسى بين العرف وآداب السلوك من ناحية وبين « الموضة » من ناحية أخرى : أن فى الحالة الأولى عنصراً أعظم للاستهجان الأخلاقى ؛ وفى الثانية عنصر من المنافسة الاجتماعية .

وحتى فى الأزمنة والأمكنة التى يسيطر عليها الآن عرف وآداب

---

(١) لدراسة القوى المحركة التى وراء تغيير الأزياء فى الملابس . انظر الفصول الخاصة بذلك التى كتبها هورلوك (Psychology of Dress (E. R. Hurlock سنة ١٩٢٨ ، وكتاب المؤلف بعنوان(Psychology of Clothes) سنة ١٩٣٠ .

محدودة ، يندر أن تكون هذه جامدة كل الجمود . وكما أكد هاردنج[١] بحق ، أن ثمة حدود للتصرفات وللآراء واللغة[٢] المسموح بها (لا من حيث العبارات فحسب ، بل من حيث نغمتها ونبراتها أيضا) . فمن يشرد عن هذه الحدود يعتبر مارقا عن الجماعة التى يسودها العرف . هذا ، وتختلف هذه الحدود وتتغير إلى حد كبير ، فهى فى بعض الحالات واسعة النطاق ، وفى الأخرى محدودة تحديدا ضيقا حتى لتكاد تكون طقوسا مفروضة فرضا : كما فى حالات الإجراءات المتبعة فى الاجتماعات أو الحفلات الرسمية ، أو فى ذلك الزى المدنى (إلى حد كبير) الذى يرتديه الرجال فى المناسبات الرسمية .

ويبدو أن للعرف ميزتين رئيستين حقيقتين ، إحداهما فردية فى أساسها ، والأخرى اجتماعية . . وأولى هاتين الميزتين : أنها تشريع فى حدود ضيقة لما يجب أن يعمل أو يقال أو يرتدى ، ينقذنا من كل جهد عقلى نبذله فى التفكير ، أو فى أن نقرر لأنفسنا ما نرى وجوب عمله ، ويزودنا بعدد من القواعد نتبعها فى المناسبات الملائمة (قد تكون لها قيمة من حيث هى تسهيلات اجتماعية ، كما يرى بير (Pear) . . شأنها فى هذه الحالة شأن العادة ؛ وهى بالطبع تشارك العادة مساوئها فى أنها قد تؤدى بنا إلى أن نسلك سلوكا لم يعد مقبولا بعد أن تغيرت الظروف . وتعاوننا الميزة الاجتماعيـــة الثانية للعرف على الاحتفاظ بتضامن المجموعات والطبقات المعنية . ويتوقف حكمنا على قيمتها فى ذلك ، إلى حد كبير على المدى الذى نرى أن الإبقاء على مثل هذه المجموعات والطبقات شىء مرغوب فيه ،

---

(١) D. W. Harding, he Impulse to Dominate, 1941

(٢) أكد بير (Pear) فى كثير من مؤلفاته الحديثة ، الأهمية الاجتماعية البالغة للفروق المحلية والطبقية فى اللغة .

انظر مثلا : Voice and Personality, 1931 Psychological Aspects of English. Social Stratification, (Bulletin of the John Ryland Library 1942)

فأولئك الذين يطلبون مجتمعا بلا طبقات سينظرون بحق إلى الكثير من عرقنا بعينى الريبة .

ومهما يكن من أمر ، فالعرف يتضمن قواعد وقيوداً تحكمية عادة . وتافهة فى حد ذاتها ، فى غالب الأمر (والحق أننا نستطيع أن نسميها محرمات دون خطأ كبير ، فالعرف الشائع بين رجال نيويورك ، والذى هو موضع نقدهم الشديد ، والذى يجعلهم يغيرون نوع القبعات إلى آخر ، فى تاريخ معين ، دون نظر إلى حالة الجو ، يعد من هذا الصنف . وليس يسيرا أن نجد سببا مرضيا لأن نتوقع من الرجال أن يخلعوا قبعاتهم عند دخول منزل ما (دون أن يفعلوا ذلك عند دخول محل تجارى فى انجلترا على الأقل) على حين أن المفروض أن تنتظر النساء ترخيصا من مضيفتهن بأن يفعلن هذا ، وإن يكن أصل هذا التمايز ذا صلة بالتفريق الدينى بين دلالات لباس الرأس عند كل من المرأة والرجل . هذا ، وتحريم صدور قمصان السهرة ، وأكمامها الزائفة « وأربطة العنق الجاهزة » فى انجلترا ، يمكن تبريره ، فهو اعتراض على عنصر من التظاهر والزيف (ما دامت الصدور والأكمام هذه توحى بأنها أجزاء متكاملة من قميص ، وأربطة العنق توهم الناس بأنها قد ربطت خصيصا لهذا الغرض) ولكن هذا لا ينطبق على الصدارى ، التى رغم أنها أشياء محترمة ، كل الاحترام وتكشف عن حقيقة أمرها إذا ما خلع المعطف ، فإذا بها ليست أقل زيفا من الخلف ، من زيف صدر قميص السهرة من الأمام ، هذا ، والسرعة التى تتغير بها أزياء (موضات) الملابس ، والسهولة التى يمكن أن تكيف بها أنفسنا معها (حتى — ولو أردنا مثلا متطرفا — أننا لنستغنى عن الملابس تماما - كما هى الحال فى مستعمرات العراة) يبدو أنهما تشيران إلى أن عرفا محرما من هذا النوع لا يتوقف ، إلى حد كبير ، على أى عامل حقيقى من عوامل المنفعة أو الجمال أو الراحة ، ولا حتى على أى مغزى رمزى أعمق ، ولكنها تشير إلى أن الاستحسان الاجتماعى ، والرغبة فى التوافق ، هما المؤثران الأساسيان

الفعالان هنا . وليس ثم شك فى وجود شعور حقيق بقلق آثم يمكن أن يحدثه الفشل فى أكثر الناس، فى مراعاة التوافق ، وهذا الشعور المقلق يشبه تماما تلك المشاعر التى يثيرها انتهاك المحرمات الأكثر بدائية ودواما [١] .

لا يحتاج الأمر إلى الإطالة فى الكلام عن آداب السلوك ، وفى الحق ؛ كما سبق أن أشرنا ، أنه من العسير أن نرسم حدودا بينها وبين العرف ؛ ولعل الفرق الرئيسى بينهما أن آداب السلوك تنطبق على الاتصالات والعلاقات الشخصية الوثيقة نسبيا . فمن الخروج على العرف أن يظهر إنسان بملابس الاستحمام فى شارع من شوارع المدينة ، أما أن تحضر حفلة خاصة بهذه الملابس فخروج على آداب السلوك . . وأكثر من هذا ، فإن هذه الآداب كثيرا ما يكون لها أساس أخلاقى معقول من المنطق والأخلاق بدرجة أعلى مما للعرف والخرافات ، إذ أنها تنقذنا من مضايقات وارتباكات قامت على أسس معقولة . فمن حسن الأدب مثلا أن نمسك عن الكلام بلغة أجنبية ، أو الاقتباس منها فى مجال لا يفهمها فيه بعض المستمعين ، فالحق أن مراعاة آداب اللياقة تتضمن بوجه عام السلوك الذى لا يضايق الآخرين بل يريحهم .

ومشكلة آداب اللياقة أنها غالبا ما تظل قائمة بعد زوال الفائدة منها ، وتنحدر إلى مجرد عرف أو عادة . فكثيرا ما قيل إن عادة السماح للمرأة بان تمشى على الجانب الداخلى من الرصيف فى الشارع ، بدأت فى الوقت الذى كانت فيه محتويات الأوانى المنزلية تلقى من النوافذ إلى البالوعة

---

(١) لعله من المفيد أن نحاول تقدير الأهمية النسبية للمعنى الذاتى (المعقول منها وغير المعقول أى المعنى الرمزى) والاستحسان الاجتماعى فى مختلف بدائل المحرمات . . والسبب فى أن هذه الاهمية النسبية تختلف ـ إن كانت تختلف ـ من حالة من حالات التحريم الى أخرى . . وكذلك الى أى حد ، وبأى الطرق توجد اختلافات فى المواقف والسلوك فيمن يراعى التحريم وفيمن ينتهكه من حالة إلى أخرى، على أن هذه مع ذلك مسائل يتكفل المستقبل ببحثها . أما التفكير فيها ، بما لدينا من معلومات ناقصة ، فليس مما يدخل فى نطاق هذا الكتاب .

الوسطى التى فى الشارع دون أكثر من صيحة تحذير ؛ وأن الرجل المهذب عندما يؤثر السير فى الجانب الخارجى إنما يعرض نفسه بشهامة إلى ذاك الخطر الذى يهدده من أعلى . أما فى المدن الحديثة ، فلم تعد محتويات الأوعية من مياه قذرة وغيرها تلقى الآن من خلال النوافذ . . وقد يتضمن هذا العرف قدرا من المفاداة والتنقل لا لزوم لها ، من نوع قد يوحى لطبيب نفسى لا يعرف شيئاً عن هذه العادة ، أن الرجل إنما يعانى من خوف أو من عصاب مسيطر قهرى .

وأكثر من هذا ، أن ثمة بعض مظاهر معينة لأمور غالباً ما تعد من آداب اللياقة ، يبدو أنها قامت على أساس سيكولوجى من « تكوينات أرجاع عكسية » . وبذلك تكون إلى هذا الحد متطرفة وثقيلة يعوزها الإخلاص ، والمبدأ القائل برعاية النساء والأطفال أولا فى حالات الطوارئ ، قد يكون له تبريره الخلقى السليم ، هذا ، وأن تمنح مقعدك فى الأتوبيس لسيدة تحمل مشترواتها (وإنى أسطر هذا وقت الحرب العالمية الثانية) أو تحمل طفلا على يديها ، ليعد تصرفا ينم عن عطف ويدل على مراعاة اللياقة فى وقت واحد . . لكن الحق أنه لإغراق مربك فى مراعاة آداب اللياقة (أو هو كان كذلك ، فقلما يفعله أحد الآن) ، أن يضطر رجل إلى مغادرة مقعده ، (وقد يكون الرجل على مسافة بعيدة) كى يفتح الباب لسيدة فى خير وعافية ولا تحمل شيئا يؤودها . لقد شاعت العادات التى من هذا النوع الأخير فى القرن التاسع عشر عندما كانت النساء مازلن يعانين من عدة قيود اجتماعية وقانونية معينة ، كان المجتمع آخذا فى الإحساس بها والتفطن إليها ، ومن المحتمل أن يكون الإفراط فى التعويض فى الأمور الزهيدة قد أفاد كثيرا فى أن يخفى (أو يلطف) مشاعر الإثم الناشئة من إدراك المظالم فيما يتعلق بأشياء أكثر أهمية . وعلى أى حال ، فلا شك فى أن مقدار ما يبديه الرجال للمرأة من دلائل الاحترام ومن آداب اللياقة سيتناقص كثيرا بتحسن وضع النساء الاجتماعى ، وهو تناقص

كثيراما يؤدى إلى راحة كل من يعنيهم الأمر ، هذا ، وثم بعض قواعد ، كانت فى أصلها ، « تكوينات أرجاع عكسية » ، لها قيمة ثانوية جديرة بالتقدير حقا ، فمثلا يعتبر من الأدب أن يسمح الرجل لسيدة أن تمر من خلال الباب قبله ، فهذه وسيلة توفر لنا الكثير من الوقت وتنقذنا من الكثير من الارتباك ، وتتبين لنا صحة ذلك عندما نشاهد هذا التردد وذلك الاحتجاج اللذين يحدثان أحياناً عند مرور مجموعة من الرجال خلال باب دار أو غيرها .

المحرمات اللفظية :

اقتصر حديثنا حتى الآن على الأفعال والتصرفات ، ولم نذكر إلا القليل عن النواحي اللفظية من بدائل المحرمات ، وهى نواح شائقة حقاً من وجهة النظر السيكولوجية ، ولها أهمية يعتد بها من الناحية الاجتماعية ، ولا يخفى أن التفكير نفسه يعتمد إلى حد كبير على اللغة ، وكذلك يكاد يعتمد عليها وحدها تماما إيصال الأفكار المعقدة إلى غيرنا . وإذ كان ثمـــة كلمات أو موضوعات معينة تعد مما لا ينبغي ذكره ، فذلك يعنى أن هذه الموضوعات لا يمكن إيصالها للآخرين أو مناقشتها معهم بحرية ، من غير أن تترتب على هذا نتائج وخيمة أحياناً . ولا شك أن أكبر مثل على هذا ، هو التحريم المفروض على ذكر الأمراض التناسلية (وهو تحريم فى طريقه إلى الزوال الآن) ولكن مبدأ الجنس كله لا يزال أكثر الموضوعات تحريما فى العالم الحديث ، على الرغم من التقدم الكبير الذى تم فى الخمسين سنة الأخيرة أو ما قبلها ، فيما يتعلق بالحرية فى كل من الحديث والفعل . أما فيما يتعلق بالحديث خاصة ، فنحن نمر بمرحلة تغيير سريع ، ويبدو أن الكثير من العبارات الجافية الثقيلة ستختفى سريعاً . . ومع ذلك — فما زال قدر كبير من الوجدانيات مرتبطاً بكلمات معينة ، فلا يمكن أن تشير فى الحديث العادى إلى الأعضاء التناسلية الخارجية لأى من الجنسين . حتى ولو بمصطلحاتها

التشريحية اللاتينية إلا فى الدوائر التقدمية فحسب . ويبدو أن ما يسميه ليال « Lyall » الكلمات الاثنتى عشرة ، ذوات المقطع الواحد التى لا يمكن نشرها فى كتاب ، كلها ذات مدلولات جنسية أو مرتبطة بالفضلات التى ينبذها الجسم ، ومع أن معظمها محترم تماما من الناحية اللغوية ـ فالظاهر أنها لا يمكن أن تعود إلى الاستعمال العادى لما تثيره من النفــور والاشمئزاز حتى فى الأوساط المستنيرة . ويذكر المؤلف جيدا ما ساد حجرة استقبال من اضطراب كئيب عندما نطق أحد الضيوف فجأة بإحدى هذه الكلمات فى أثناء حديث جدى نوعا ما . . فاللغة الإنجليزية ، كما أشار إرنست جونز (١) ، تعد فريدة من بعض الوجـــوه فى أن لها مفردات مزدوجة أنجلو ساكسونية ، ولاتينية فرنسية ، بصفة خاصة — لأشياء ، وأفعال ومواقف عامة كثيرة ، فالكلمات الإنجلوساكسونية تكاد تنطوى دائماً على درجة أعلى من الوجدان ، ولهذا السبب كانت أكثر تعرضاً للتحريم . . ووجود طريقتين للتعبير يتيسر استخدامها — إحداهما أقل شحنة بالانفعالات عن الأخرى ، قد يكون له كما يرى إرنست جونز ، صلة ما بنمو تكتم الإنجليز فيما يتعلق بالتعبير عن انفعالاتهم ، وبحبهم للتعبير عن الأشياء بما يجعلها تبدو أقل ما هى جديرة به ، وقد صارت له فى مجال السخرية والتهكم (وإن يكن بلهجة أقل توكيدا لناحية العدوان) دلالة وجدانية خاصة بها .

ومن المهم حقاً ، من وجهه النظر السيكولوجية ، ذلك التعدى المتعمد على المحرمات اللفظية ، الذى تنطوى عليه ممارسة القسم « واللعن » . فالألفاظ والعبارات البذيئة هى فى العادة ألفاظ جنسية أو مستهجنة ، أو تجديف ، وقد تكون مزيجاً من الثلاثة جميعاً فى بعض الأحيان . وواضح

---

(١) Ernest Jones, A Linguistic Factor in Englich Characterology (1920) included in Essays in Applied Psychoanalysis. (1928)

أن الارتياح الذى تتيحه فى مواقف الألم والضيق والإخفاق، يرجع إلى حد كبير إلى كونها يمكن أن « تخفف من مشاعر المرء » بعملية انتهاك المحرمات (والعنصر الآخر موجود فى مجرد التأكيد اللفظى والانفجار الذى يتيح منفذاً حركيا للعدوان المستثار (١) وهذا ، فى ذاته يشير مرة أخرى - إذا كان ثمة داع لمزيد من التدليل — إلى أن التحريم يتضمن متعا أو كفا لرغبة ما . فعندما يستثار غضبنا نجد منفذا لعدواننا ، بتوجيهه ضد السلطة الأخلاقية المجسمة فى التحريم ، وذلك بإظهار تحدينا إياها حتى ولو كان المعنى الفعلى للكلمات المستعملة لا صلة له بالموقف الذى أثار غضبنا . فالمحرمات اللفظية التى يمكن انتهاكها بهذه الطريقة تلعب ، بمعنى ما ، دور كبوش الفداء التى يمكن أن تنقل إليها مشاعرنا العدائية — وهكذا نقوم بنفس المهمة التى تؤدى بها تلك التماثيل الخزفية الصغيرة التى غمرت بها الأسواق شركة أمريكية جريئة ، حتى يمكن أن تحطمها إذا ما ثارت أعصابنا ، وأخذ منا الغضب كل مأخذ .

وفى وقت مبكر من تاريخ التحليل النفسى لفت فيرنشى(٢)(Ferenczi) الأنظار إلى المغزى الوجدانى الكبير للكلمات البذيئة الداعرة ، وإلى الدور الذى قد تلعبه مقاومة التلفظ بها فى العلاج الفعلى بالتحليل النفسى . وإذ بنى فيرنشى آراءه على ما أسماه فرويد « بالنكات القذرة» فى كتابه « الفكاهة وعلاقتها باللاشعور » (١٩٠٥) فقد توصل إلى أن مثل هذه الكلمات قد احتفظت إلى حد كبير بعلاقتها الأصلية الوثيقة

---

(١) لاشك فى أن هذا يتضمن نقلا من أسفل إلى أعلى :ـ
من المنطقة الشرجية إلى المنطقة الفمية ، والدليل الآخر على الصلة التى بين الكلمات البذيئة وبين وظائف الإخراج ، يوجد فى الممارسة المنتشرة بتغطية حوائط المراحيض العامة بملاحظات أو رسوم بذيئة .

(٢) S. Ferenczi, Uber Obszone Worte, Zentralblatt fur Psychoanalyse, 1911.

بالأشياء ، أو بالتصرفات التى تدل عليها ، وكانت هذه الكلمات ، فى معظم الحالات أولى الكلمات التى سمعت تحمل هذه المعانى «أما المصطلحات العلمية المهذبة ، فقد عرفت بعد ذلك بكثير (وقد سماها ليال (Lyall) بدائلها المنحطة) ولكنها دخلت فى وقت مبكر ضمن المحرمات ، ونظراً لعدم استعمالها ، أو استعمالها فى سياقات داعرة فحسب ، فقد فشلت فى أن تتحمل العمليات التى أصبحت بها كلمات أخرى مختلفة تماماً عن الأشياء التى ترمز لها ، وأقل قيمة انفعالية عنها .. وكانت فى الواقع أقرب إلى الفعل من كلمات أخرى ، واحتفظت ببقية من هذه القوة البدائية الانتكاسية الهارفة التى تتجلى فى النزوع إلى إحلال هرف بصرى محل اللغة عندما يغلب علينا النعاس ونأخذ فى النوم - وهى قوة فقدتها كلمات أخرى .

ولسوء الحظ لم تقم خلال الفترة الطويلة التى مضت منذ كتب «فيرنشى» أية محاولة لاختبار هذا الرأى بإجراء ملاحظات وتجارب أكثر منهجية . . هذا وقد تلقى دراسة البذاءات ، بطريق التأمل الباطنى ، والتجريب فريداً من الضوء المثير على ضروب الإرضاء والكف المرتبطة باستعمال الكلمات المحرمة ، ثم عن طريقها ، على النواحى العقلية للمحرمات بصفة عامة . ومهما يكن من أمر ، فقد يظهر أنه لاشك فى أن موقفنا الخاص ، المزيج من الانجذاب نحو كلمات معينة ، والنفور منها يبدى نفس التناقض الوجدانى الذى اكتشفه فرويد فى المحرمات التى عند البدائيين ، وإننا عندما نقسم ونسب ونلعن نستمتع ، «بمجد مفاحى» مستمد من خلع مؤقت لذاتنا العليا ، ومن تحديها ، هى ، والسلطات الأخلاقية الاجتماعية التى استمدت منها ذاتنا العليا . . ومن السرور ومن ذلك الإحساس بالقوة ، الذين يمنحهما هذا إيانا ، نستطيع أن نقدر إلى حد ما ، كلا من القسوة التى تحكمنا بها ذاتنا العليا ، والتوتر الذى تفرضه الطاعة لأحكامها وأوامرها ، على أسس حياتنا الوجدانية التى مازالت فجة وبدائية نسبيا .

الفصل الثانى

الحاجة إلى العقاب وعقدة « بوليقراط »

أصل العقاب

عرفنا فى الفصل السابق مدى ماتفرضه أخلاقيات الإنسان من قيود شديدة على تفكيره وتصرفاته، غير أن الحقائق التى عرضناها فى فصول سابقة فى الجزء الأول جعلتنا ندرك أن وصف ما للذات العليا من تأثير لا يمكن أن يقتصر على ذكر تلك القيود وحدها لأن هذه الذات العليا تتضمن عناصر نشيطة، نزاعة إلى العدوان، ولا تقنع بمجرد نبذ الرغبة، وإقامة النواهى الصارمة ولكنها (أى هذه العناصر) تبدو كأنها تدفع الجنس البشرى بقوة لاتقاوم إلى إنزال آلام إيجابية. هذا وقد سبق أن ذكرنا بعض مظاهر هذه الآلام — ولكننا لم نقم حتى الآن بمعالجة هذا الباعث الانتقامى (النميسى (١)) معالجة تفيه حقه، وهو ذلك الباعث الذى قد يؤثر بتشعباته الغريبة الواسعة الانتشار، تأثيراً كبيراً فى شتى ميادين الحياة، الاجتماعية منها والفردية. ومن ثم وجب أن نعود فى هذا الفصل والذى يليه إلى دراسة الذات العليا دراسة مباشرة، كى نتتبع ونوضح بعض ما يترتب على وجود هذا العامل الأخلاقى من آثار بعيدة المدى، ونؤكد توكيدا خاصا ما به من جوانب شديدة العدوان، وإن كنا لانقتصر فى هذه الدراسة على توكيد هذه الجوانب العدوانية وحدها دون غيرها.

ومما لاشك فيه أن من النتائج الهامة المترتبة على تكون الذات العليا،

---

(١) نسبة إلى الإلهة نميسيس (Nemesis) عند الإغريق وهى إلهة الانتقام من كل بطرونآله . ويقصد المؤلف بالنميسية هذه بعقاب المرء نفسه بتوجيه عدوانه إلى ذاته هو. انظر الفصل السابع من الجزء الأول (المترجـــم) .

ظهور تلك الحالة النفسية العجيبة ، التى غالبا ما نسميها الإثم أو الشعور بالخطيئة ، وهى حالة ينفرد بها الجنس البشرى عادة ، ولو أننا نميل أحيانا إلى أن نعزوها ، فى صورتها البدائية على الأقل - إلى بعض الحيوانات الاجتماعية ، أو الأليفة . وأبرز مثل لها الكلب ، فهو الحيوان الوحيد الذى يبدو أن بيننا وبينه تآلفا نفسيا عجيبا[1] . وليس من شك أن الخوف هو أساس الشعور بالخطيئة . والخوف حالة انفعالية بدائية تظهر فى جميع درجات السلم الحيوانى[2] ويبدأ ظهور الشعور بالإثم فى الإنسان بصورة تكاد لا تتميز فى البداية عن الشعور بالخوف ، غير أن هذا التمايز يتضح كثيراً فيما بعد . وليس من شك كذلك أن الإثم (على عكس الخوف) يتضمن ، على الأقل ، بداية بعض « العواطف » الخلقية الناشئة ، وفكرة ما عن كيف يجب أو لا يجب ، أن نسلك . أما الخوف الذى يبدو أن الإثم ينبعث منه ، والذى يظل دائما فيما يبدو جزءاً أساسيا منه فهو من النتائج غير السارة التى تترتب على عدم تصرف المرء تبعا لتلك العواطف . وقد تختلف هذه النتائج فى نوعها عن العقاب المادى ، عن طريق التوبيخ ، والحرمان من الحب ، إلى إحساس داخلى بحت بالخطيئة ، أو بالتفاهة ، أو بعدم الرضى عن النفس ؛ كما تختلف كذلك فى درجتها من صفعة رقيقة من أم ، أو تعزير هين ، إلى حكم بالإعدام يصدره قاض ؛ ومن وخزة ضمير رقيقة إلى انتحار ، أو عار يلزم المرء طيلة حياته .

والشعور بالإثم كغيره من الحالات الانفعالية أو شبه الانفعالية حالة

---

(١) وكما يرى بويتنديك : (BuytendijK) فى كتابه « عقلية الكلب » (١٩٣٥) يبدو أن الكلب قد ترك اعتماده على القطيع ، وصار يعتمد على الإنسان ويتعلق به وبفرد معين بقدر الإمكان ، ويبدو أن صلة الكلب بصاحبه شبيهة بصلة الطفل بأبويه ، أو صلة الذات بالذات العليا .

(٢) إذا ما أراد القارىء بحثا مفصلا عن العلاقة المعقدة بين الإثم والخوف فليلجأ إلى مقال نشره إرنست جونز بعنوان La Crainte, la culpabilité, la Haine, Revue française de psychanalyse 1931.

توتر يؤدى إلى شعور بالحاجة إلى إزالة هذا التوتر ، ولكنه يختلف عن الانفعالات التى هى أبسط منه ، كالخوف والغضب فى أنه لا يبدو لأول وهلة مرتبطا بأى نوع واضح محدد من أنواع السلوك التى تعيشها عوامل بيولوجية ، والتى تشبع هذه الحاجة . وبما أن الإثم نفسه انفعال تحدده عوامل خلقية واجتماعية ، فقد يبدو أن طرق معالجته تنبعث عن مؤثرات خلقية واجتماعية . وعلى الرغم من ذلك فلربما أمكننا هنا أيضا أن نكشف على الأقل عن أصل بيولوجى له . ذلك أن الإثم يتضمن ارتكاب الخطأ (أو على الأقل وجود إغراء لارتكابه) وارتكابه هو فى النهاية نوع من السلوك يؤذى الآخرين (جثمانيا أو عقليا أو اجتماعيا) . والبشر ـ ككثير من أنواع الحيوان ـ يغضبون ويثأرون لأنفسهم إذا ما أصابهم أذى . ومعنى هذا أنهم يردون على من أساء إليهم بالعدوان عليه . وهو فى هذه الحال مرتكب الخطأ . وهذا الثأر ، عندما يحدث عاجلا وتلقائيا يتضمن قدرا من التروى ، هو ما نسميه « الانتقام » ؛ وعندما يصطبغ هذا الرد نفسه بصبغة أخلاقية ، فإنه عندما يوجه إلى شخص يعتبر مذنبا ، فإننا نسميه ، عقابا . وهكذا ينشأ العقاب الخارجى آخر الأمر ، من الدافع الطبيعى للأخذ بالثأر ، وبما أن التصرفات التى تولد الإثم ، هى نفسها تصرفات تسىء إلى الآخرين ، فهى لذلك تصرفات تعرضنا للعقاب لنتعلم بعملية « شرط » لا مناص منها ، أن نتوقع العقاب عندما نشعر بأننا مذنبون[١] .

---

(١) وبهذه الطريقة قد يصبح العقاب مرتبطاً دائماً بإشباع الرغبات الآثمة . وقد يتقبل البشر العقاب على أنه أمر مرتبط ارتباطا طبيعيا ولا مناص منه بصور شتى من السرور (وهذه تشبه إلى حد كبير كلاب بافلوف فى اعتبارها الصدمة الكهربائية أمرا مصاحبا للتغذية) . ويرى الكسندر فى الجزء الأول من كتابه (Psychoanalyse der Gesamtpersonlisch keit) أن هنا قد يكون الأساس الغائى للترابط بين الألم والإرضاء . وهنا أيضا نجد تشابها بين علاقاتنا بالبيئة الاجتماعية والطبيعية ، من ذلك النوع الذى أشرنا إليه فى الفصل الرابع من الجزء الأول متبعين فيه الكسندر أيضا . وكما أن صوراً معينة للارضاء (مما قد نعدها خطرة) كثيرا ما تجلب لنا الألم من مصادر غير بشرية ، كذلك الإرضاء ، نجد بعض صور الارضاء التى قد نسميها خبيثية أو آثمة) تجلب لنا الألم الذى يسببه لنا إخواننا البشر) . وقد يكون الكسندر على حق فى اعتباره هذا أساسا (وربما كان الأولى أن نقول الأساس) بيولوجيا غائيا للعقاب . ومع هذا يبدو أن العقاب قد اكتسب إلى حد كبير قيمة مستقلة خاصة به (كما =

وبما أن توقيع العقاب يتضمن العدوان الذى هو رد الفعل الطبيعى ، فقد يؤدى إلى تهدئة مشاعر من أوذوا ، فتخف حدة غضبهم بعد توقيع العقاب عليهم ، ويميلون إلى اعتبار الحادث منتهيا ، ولعل هذا ينطبق على الكبار بوجه خاص حينما يكون الصغار هم الجناة ، وينطبق بوجه أخص على موقف الوالدين إزاء صغارهم . ولكن هذا الموقف الثانى نفسه هو الذى نمتصه عندما نكون ذواتنا العليا . ولذلك قد لا يبدو غريبا أن نتعلم (بفضل الشرط) ألا نتوقع العقاب فحسب ، إذا كنا مخطئين ، بل وأن نشعر بالراحة بعد أن ننال عقابنا (بسبب الامتصاص) - وكما أن غضب الوالدين أو غضب السلطات الأخلاقية الأخرى فى شبابنا يخف عنهم بتوقيع العقوبة علينا ، فهكذا أيضا ترضى ذاتنا العليا (التى تعادل هذه السلطات) إذا ما تم القصاص . وهنا ، كما هو الشأن فى حالات أخرى تعكس العلاقات التى بين الذات وبين الذات العليا ، تلك العلاقة التى بين الطفل وبين والديه (على الرغم من أن هذه الصور المنعكسة كثيرا ما تتشوه فى اتجاه المزيد من القسوة عن طريق فعل النميسية والسادية) . ويتضمن الشعور بالإثم حالة توتر بين الذات وبين الذات العليا ، تشبه بدورها حالة توتر تقوم بين الطفل وبين والديه . وفى كلتا الحالتين يكون العقاب هو الوسيلة الطبيعية للتخلص من هذا التوتر ، وللشعور بالراحة النفسية . وبهذا يصبح الدور الذى تمثله معاناة العقاب من حيث صلته بالإثم ، شديد الشبه بالدور الذى يمثله الهروب من الخطر فى حالة الخوف ، أو دور العدوان فى حالة الغضب. وكما أن هناك حاجة غريزية لتنفيذ ردود الفعل البيولوجية فى حالتى الخوف والغضب (سواء فى صورتهما المبسطة أو المعدلة) فكذلك أيضاً تنبعث حاجة مشروطة (تقوم أصلا على ذلك الميل الغريزى العدوانى الذى يوجد

= أوضح الكسندر نفسه) حتى إنه ليبدو واضحا أن أى تفسير على أساس مجرد « الشرط » لن يفيدنا كثيرا ، وعلينا أن نستعين بعوامل أخرى كعوامل « الامتصاص » كما هو مبين بعد فى النص ..

عند من يوقع العقاب ، ثم تمتص هذه الحاجة بعد ذلك) لتنفيذ رد الفعل المتصل بالإثم ، أى إلى الخضوع للعقاب .

فلا عجب إذن من أن يستكشف علماء التحليل النفسى ، عندما بدأوا يفحصون الذات العليا ، أن الإثم أمر مرتبط « بحاجة إلى العقاب » . ومع أن هذه النتيجة تبدو مذهلة فى أول الأمر (وبخاصة بالنسبة للافتراض الفج الذى يفترضه مبدأ الإثم واللذة السيكولوجى الذى بدأ به التحليل النفسى) فإنها لا تدعو إلى الدهشة إذا ما أدخلنا فى اعتبارنا الطريقة التى تتكون بها الذات العليا ، والقوى التى تستخدمها فى ذلك . والواقع أنه كان يجب علينا ، إزاء هذه العلاقة السيكولوجية الوثيقة التى بين الذنب وبين العقاب ، أن نبحث عن أصل كل من النظام الاجتماعى للعقاب ، ومفهوم العدالة المرتبط به ارتباطاً وثيقاً . فهذا المفهوم يتضمن (فى تطبيقه على الفرد) : نوعاً من التوازن بين الذنب والعقاب وبين الفضيلة والثواب . وليست العدالة والعقاب مجرد مخترعات تربوية وقانونية حديثة ، فجذورها متأصلة فى التكوين العقلى للجنين البشرى[١] .

نظائر العقاب

يجب أن نستمر فى فحص الأساليب الملتوية التى تتخذها هذه الحاجة إلى العقاب ، للإفصاح عن نفسها . . ولكن علينا قبل ذلك البحث أن

---

(١) تجد دراسة أكثر تفصيلا للاعتبار الذى تعرضنا له هنا باختصار فى :

Th. Reik, Gestandsywang und Strafbedurfnis, 1925
Franz Alexander, Psychoanalyse der Gesamtpersolichkeit (1927)
René Allendy, La Justice interieure, 1931
F, Alexander & Hugo Staub; The Criminal. the Judge and the Puplic. (1930)
A. Hesnard and R. Laforgue. Les Processus d'autopunition, Rev-francaise de Psychologie (1930)

وتعد هذه البحوث والكتب أساسا لما يلى فى هذا الفصل والفصلين التاليين .

نتمهل قليلا لندرس عاملا من عوامل تعقيد الفكرة . ذلك أن تحمل ألم العقاب يبدو كما لو كان أهم الوسائل لمعالجة الشعور بالإثم ، وأقربها إلى الفطرة والطبيعة ، وأكثرها بدائية ، ولكنه ليس الوسيلة الوحيدة ، بل ثم وسائل أخرى كثيرة يلجأ إليها الفرد للتخفف ، بعض الشيء - على الأقل - من عبء الشعور بالإثم .

١ — وأول هذه الطرق هو « التعويض » :

فقد يؤدى توقيع العقوبة إلى إرضاء شعور شخص مهضوم الحق ، وقد يزيل عن الجانى شعوره بالإثم ، ولكنه فى كلتا الحالتين ارتياح نفسى بحت . أما أية خسارة مادية أحدثها التصرف الآثم فتظل باقية . ومن ثم تنبعث الرغبة فى تعويض هذه الخسارة المادية نفسها ؛ وهى رغبة لا تقنع بما يناله المعتدى من عذاب . فإذا سرق لص طعامى مثلا ، فقد يرضينى بعض الرضى أن ألطمه وأطرحه أرضاً ، أو أسلمه إلى الشرطة ، ولكن ذلك لن يشبع جوعى - وقد يكون من الأفضل لى أن أحمله على أن يمدنى بطعام آخر . والمعقول أن التعويض حيثما أمكن ، أكثر إرضاء من العقاب ، لأنه يهدئ من مشاعر المعتدى عليه الغاضبة . ويزيل خطيئة المعتدى ، وعلى الرغم من أنه قد يكون أقل إرضاء من الناحية الانفعالية للغرض الأول ، إذ إنه يتيح للمعتدى عليه منفذاً للعدوان أقل مباشرة وأقل اتصالا بالغريزة . والحق أن هذه طريقة أكثر تكلفا من العقاب ، وذلك لأسباب ثلاثة على الأقل :

(ا) أن هناك خطأ حقيقيا قد أصلح .

(ب) وأنها تتضمن إصلاحا كميا وكيفيا للسلوك بالنسبة للخطأ الذى ارتكب .

(ح) ولأنها تتضمن نبذاً لذلك الدافع البدائى الجاف إلى الانتقام (وذلك طبعا إن لم يكن العقاب والتعويض كلاهما مطلوبا كما يحدث أحيانا ،

فالأول مطلوب لمعالجة النتائج النفسية للإثم ، والثانى لمعالجة نتائج الذنب المادية) .

ولذلك فليس من العجيب - طبقا للدراسات الدقيقة عن تطور النمو الخلق للأطفال التى قام بها بياجيه[1] (Piaget) ومن تبعه فى نفس الطريق - أن يظهر التعويض ، بوصفه طريقة لمعالجة الإثم فى سن متأخرة عن تلك التى يظهر فيها العقاب البسيط . وعلى الرغم من ذلك يبدو أن أبحاث ميلانى كلاين (Melanie Klein) ومدرستها توضح أن بعض الأفكار الفجة عن التعويض (على الأقل) توجد فى سن مبكرة جداً ، وتبعا لذلك يكون مبدأ التعويض أو إصلاح الخطأ ، له جذوره فى أعمق طبقات حياتنا الأخلاقية ، وعلى ذلك فمن المحتمل أن تكون غلبة العناصر العدوانية فى الذات العليا ، وفى معاييرنا الأخلاقية ، بوجه عام ، هى التى تخفى دافع التعويض وتمنعه من إظهار نفسه بصورة أجلى فى مستويات مبكرة وأكثر بدائية . ومن الطبيعى أن يدعم هذا الاعتبار وجهة النظر القائلة إنه يجب فى شئون التربية وفى تطبيق القوانين ، أن نتيح الفرصة للتعويض ونشجعه كلما أمكن ذلك ، أكثر مما نتيحها للعقاب البسيط .

هذا ، وقد يكون التعويض فى حد ذاته شاقا ومؤلما ، وبذلك يكون مشابها بعض الشبه للعقاب من حيث إن كليهما يتضمن الألم . والواقع أن التفريق بينهما ليس يسيراً على الدوام ، وبخاصة إذا اتخذ العقاب صورة النزول عن شىء ، ولم يتخذ صورة الإيلام الفعلى . هذا ، وإن دافع التعويض يكون متغلبا فى نظام التضحية والقرابين بوجه خاص ، فقد يلقى المتوحش بجزء من الطعام أو بقليل من الماء الذى جمعه ، كى يهدئ من غضب الأرواح الحارسة . وفى الديانات العليا يقدم المتعهد القرابين لآلهته

---

(١) Jean Piaget. The Moral Development of the Child, 1988.

لتكف عنه المصائب الناتجة عن جدب أو زلزال أو عاصفة ؛ وهى مصائب يميل إلى اعتبارها عقابا إلهيا نزل به ، ولعل طقوسنا التى نمارسها فى تقديم الشكر ، وفى أعياد الحصاد ، قد نشأت من أعمال تهدف إلى مثل هذه الغاية . أما فى الأمور الدنيوية المحضة فقد يصلح المسىء من إساءته للمجتمع بدفع غرامة .

٢ — والنظير الثانى للعقاب هو الاعتراف :

وفيه يقر الجانى بأفكاره وتصرفاته الآثمة ، ويعانى فى عملية الاعتراف هذه اللوم الذاتى . أو لوماً من السلطات الأخلاقية التى يعترف لها . ونكاد نشهد جميعاً بالرجوع إلى خبراتنا الشخصية ـ بما يعقب الاعتراف من شعور بالخلاص من الإثم . ولا يخفى أن أساليبنا المتبعة فى محاكمة المجرمين تعتبر الاعتراف ، إلى حد ما ، بديلا من العقاب ، وذلك بتوقيع عقوبة أقل على من اعترفوا بأنهم مختارين ، أو على أولئك الذين سلموا أنفسهم ، باختيارهم إلى أيدى العدالة . والحق أن الاعتراف أخف الطرق لإرضاء الحاجة إلى العقاب ؛ وتزداد قيمته ، سواء عند الفرد أو الجماعة ، كلما زادت الأخلاق رقيا .

ويرى رايك (Reik) الذى قام بدراسة خاصة للاعتراف من وجهة نظر التحليل النفسى ، أن هناك أربع مراحل يمكن تمييزها بسهولة فى تطور الاعتراف :

(أ) فى المرحلة الأولى يوقع العقاب دون أن تتاح للمذنب فرصة للاعتراف بما اقترفه ، أو دون تعليق أية أهمية على اعترافه .

(ب) وفى المرحلة الثانية يختلط العقاب والاعتراف اختلاطاً وثيقا بعضهما ببعض كما فى التعذيب (لحمل الشخص على الإقرار) الذى يكون الاعتراف فيه هو الخاتمة والغاية فى الظاهر ، ولكنه لا يعدو ، فى الواقع ،

أن يكون ذريعة لتوقيع العقاب أو مصاحبا له .

(حـ) وفى المرحلة الثالثة يخفف العقاب على من اعترفوا و يعد الاعتراف فى حد ذاته أمرا هاما .

(د) وفى المرحلة الأخيرة يعد الاعتراف بديلا كافيا من العقاب .

هذا والتوكيد المتزايد على أهمية الاعتراف يعرف هو نفسه بالأهمية المتزايدة التى تعزى إلى الدافع إلى التصرف اللاخلقى باعتباره أمراً منفصلا عن التصرف نفسه ، وهى عملية قام « بياجيه » بدراستها أيضا بالتفصيل كما تحدث فى عقلية الطفل النامى .

ففى المرحلة المبكرة التى يطلق عليها بياجيه (Piaget) اسم « الواقعية الخلقية » يعتبر الإثم متناسبا تمام التناسب مع النتائج المادية المترتبطة عليه ، فإذا ماحدث عرضاً ضرر أكبر فإنه يعتبر أمراً أكثر استحقاقا للوم من تصرف أقل أهمية دبر عن عمد وتدبير ، ويكون موقف الطفل فى هذه المرحلة مشابها فى كثير من النواحى للموقف الذى تتضمنه المحرمات، حيث يلى العقاب والعمل بطريقة آلية دون اعتبار للدافع إليه . . ولكن كلما استمر النمو قلت نسبة الأحكام « الخلقية الواقعية » باستمرار ، على حين تزداد اعتبارات الدافع باستمرار كذلك .

وللاعتراف صورتان . صورة غير مباشرة وغير إرادية ، وأخرى مباشرة ومتعمدة ، ويمكن القول بأن الصورة غير المباشرة هى التى يمارسها كل هؤلاء الذين « يفضحون أنفسهم » كما يفعل المجرمون الذين يقدمون - دون داع - قرائن تدل على جرمهم ، فقد ذكرت الجرائد البريطانية الصادرة فى ٢٧ يناير سنة ١٩٤٣ حادثة مثيرة عن رجل اتهم بجريمة قتل ، وسجن من أجلها ، فكتب فى زنزانته قصته ووصف فيها الجريمة ، محدداً أماكنها الحقيقية ، كما ذكر تفاصيل دقيقة لم تكن معروفة للشرطة من قبل ، ولكن كان من الممكن تحقيقها بسهولة ، وبذلك يكون قد قدم

لممثلى الاتهام قضية أفضل بكثير مما كانوا ينتظرون .

٣ – والنظير الثالث من العقاب ، بوصفه وسيلة لمعالجة الإثم هو الكبت :

وهنا تختفى الجريمة من الشعور ، وتنسى بالطريقة التى تكبت بها الرغبات الآثيمة نفسها . والواقع أن هناك صلة وثيقة بين كبت الشعور بالإثم ، وكبت الأفكار والتصرفات الشريرة نفسها .

ومع المتبع حقا أن نبحث عما إذا كان من الممكن وإلى أى حد يمكن أن يكبت الشعور بالزيف منفصلا عن الأفكار والتصرفات التى تثيرها . فإذا نظرنا إلى المسألة من حيث المبدأ العام ـ مبدأ نقل الناحية الوجدانية « ينبغى أن نعتبر هذا ممكنا ؛ وإذا نظرنا إليها من حيث الحقائق الواقعية ـ اتضح لنا أن الصبغة الوجدانية التى لذكريات أفكارنا وأعمالنا الماضية ، يمكن أن تتغير دون حدوث أى تحريف لها فى هذه الذكريات نفسها . وأنه قد يكون بين مثل تلك التغيرات زوال للشعور بالعار والإثم المتصل بهذه الذكريات ، ويصدق ذلك أيضا على التصرفات المتعمدة التى قد يكون بينها مايثير تبكيت الضمير أول الأمر ، ولكننا نستطيع أن نقوم بها فيما بعد بقليل من الصراع الأخلاقى أو بدونه على الإطلاق[1] غير أنه فى الغالب يصعب أن نقرر أن كان التهوين من شأن الجريمة هذا يرجع إلى الكبت أو إلى سبب آخر ، وإذا كان روزنفايج (Rosenzweig) فى اعتباره أن الخواص الهامة لذلك الطراز من الناس الذى أسماه

---

(١) أذكر على سبيل المثال أنى أعرف أناسا لا يستطيعون أن يرفضوا فى الحال أى طلب يدعوهم لتقديم خدمة أو مساعدة مالية دون أن يشعروا بالإثم ، ولكنهم بعد بضعة أيام يستطيعون أن يرفضوا هذه الطلبات فى غير تردد أو حرج . فيبدو أن الإثم يكون قد بحث فى تلك الأيام القلائل بطريقة ما ، ودون أى تدخل مقصود عادة .

« الطيب المتسامح » ترجع إلى كبت الميول إلى العدوان ، سواء كان ذلك العدون موجها إلى الداخل أو إلى الخارج (انظر الفصل السابع من الجزء الأول) . ومن المحتمل أن ميول هذا الطراز من الناس إلى « العفو » أو إلى النسيان تتوقف إلى حد ما على كبت الشعور بالعار أو الإثم ، إلى جانب كبت الشعور بالإذلال والإحباط . ومهما يكن من أمر فسواء كان الشعور بالإثم يكبت أو لا يكبت ، من غير نظر إلى كبت ذكريات أسباب الإثم ومناسباته ـ فسواء كان هذا أو لم يكن ، فلاشك أن الكبت يؤثر غالبا فى كل خبرة آثمة بوجه عام . . وعلى أى حال فإن لنا مايبرر نظرتنا إلى الكبت على أن إحدى الطرق التى يمكن بها علاج الإثم دون أن نلجأ إلى العقاب [1] .

وتوجد طريقة أخرى مثل هذه فى عملية التبرير ، حيث نسعى إلى تخفيف إثمنا بإيجاد عذر ثانوى للتصرف الآثم ، كما هى الحال عند ما نقنع أنفسنا أن بعض أمور معينة من التصرفات المشكوك فيها — مثل « الاختلاس » أو الغش فى الأعمال (التجارية والصناعية) تكون جائزة لأنها تتفق وحرفية القانون (ومن نحن حتى نحاول إصلاح القانون ؟) أو أن إنزال الشىء من الألم بطفل أو حيوان أمر ضرورى لحسن تربيته (. . . . ألسنا جميعا نتعلم آخر الأمر عن طريق الألم !) ومن الطبيعى أن عملية التبرير قد تتراوح فى طريقة التماس الأعذار العقلية أو الأخلاقية لها ، بين أسخف التعللات وبين حالات قد تشتمل على صراع أخلاقى بحت ، كما يتضح فى المثال المعروف عن الرجل الشريف عادة الذى يسرق طعاما لزوجته وأطفاله الذين يتضورون جوعا .

أما البديل الأخير من العقاب الذى علينا أن نذكره هنا ، فهو إسقاط

---

(١) سنشير مرة أخرى إلى هذا الموضوع فى الفصل الخامس من هذا الجزء .

الإثم على طرف آخر يعتبر حينئذ مسئولا عنه ، كى نشعر نحن أنفسنا بأننا أبرياء من هذا الإثم ذاته ، وربما صح اعتبار هذا مجرد نوع متطرف فحسب من التبرير ، ولكنه يختلف عن معظم أشكال التبرير فى أنه يتضمن عنصرا محددا من عناصر الوهم . ويتضح هذا الأخير بوجه خاص فى أوهام الاضطهاد ، التى تعد من خصائص مرض « البارانويا » ويشعر المريض بهذه الأوهام بأنه ضحية مؤامرة ، وأن الناس (وقد يكون شخصا معينا أو جماعة معينة ، أو منظمة كمكتب البريد ، أو جيش الخلاص) ، يتعمدون على الدوام مضايقته وإذلاله وإحباطه ، أو يتجسسون عليه دائما ، ويعلقون على تصرفاته بما ليس فى مصلحته . هذا ومن بين الانتصارات التى أحرزها التحليل النفسى أنه استطاع أن يبين لنا دوافع المريض العدوانية والآثمة (وبينهما تلك التى من نوع دوافع الشذوذ الجنسى المثلى ، وقد يكون دورها هنا كبيرا) إنما كانت فى مثل هذه الحالات تسقط على خصومه الوهميين الذين يضطهدونه ويتآمرون عليه ، وليس من الضرورى ولا هو من العادة ، أن تستغنى عملية الإسقاط هذه عن العقاب ، ولكن العقاب فى مثل هذه الحالة يتحول إلى ذلك المجرم المزعوم الذى يسقط عليه إثمنا ، والذى يصبح فى الواقع كبش فداء . فلهذا السبب ولأهميته الكبرى لموضوعنا سنتحدث فى الفصل التالى عن الإسقاط هذا وعلاقته بالعقاب . أما الآن فعلينا أن نعود لموضوع العقاب .

عقدة « بوليقراط »

من الطبيعى ، ونحن نبحث فى العقاب ونظائره من حيث هى وسائل لتخفيف الإثم ، نبحث فى الوقت ذاته نفس الظواهر التى سبق أن بحثناها فى الفصل السابع من الجزء الأول تحت عنوان « المثيسية » أو العدوان الموجه ضد الذات ، ومع ذلك فإن إدراكنا للدور الذى يؤديه الإثم

فى هذه العملية يتيح لنا الاستزادة من البصر بسبب كثرة حدوثها وما لها من أهمية أساسية بالغة .

فكلنا يشعر شعوراً غامضاً ، على الأقل (وكثيرون منا يشعرون شعورا قويا) بالعجز من نواح عدة عن أن نرتفع فى سلوكنا إلى المستويات التى ترسمها لنا الذات العليا ، ومن ثم صرنا نشعر جميعا بالإثم ، وبالتالى صرنا نشعر (إلى حد ما) « بالحاجة إلى العقاب » وهى الطريقة الأساسية فى معاملة الإثم . فنحن جميعا خاطئون يائسون . وإذ كان الإنسان ، كما سبق القول ، حيوانا يسعى وراء الألم كما يسعى وراء اللذة ، فإن ذلك يرجع إلى أنه لا يستطيع أن يتخلص من عبء خطيئته إلا عن طريق ألم العقاب . فإن لم نعان من الألم قدراً كافيا ، وإن سارت الأمور معنا على خير ما نبغى ، وابتسم لنا الحظ على نحو لم نعهده ، فإننا نبدأ بأن نشعر بالقلق لأن حاجتنا من العقاب لم تجد ما يسدها ويرضيها . ولعل هذا هو مصدر الخوف من الإلهة « هوبريس » التى تنزل العقاب بمن بطر وتجبر ، وهى صفات استطاع الإغريق القدامى أنفسهم — على ما امتازوا به من تحرر نسبى من الشعور بالإثم — أن يدركوا أنها من الصفات الأساسية التى يتميز بها الإنسان .

وعلى الرغم من أن تقدير أثر هذا الخوف فى تعطيل التقدم البشرى أمر من الصعوبة بمكان ، فإنه كان بالغ الخطورة ولا شك[١] ، ذلك أن كل تقدم عظيم قام به الإنسان للسيطرة على بيئته ، وفى تحقيق ظروف أفضل للحياة ، وحتى فى ممارسته لحرية الفكر واكتساب المعرفة — كان عرضة لأن يثير فيه إحساساً بأن نشاطه هذا يتسم بالغرور والكبرياء ولا يناسب

---

(١) لسنا نريد أن نقول هنا بالطبع أن هذا هو السبب الوحيد للاسراف فى الاستمساك « بالمحافظة غير المعقولة » فالكسل العقلى (عدم الميل إلى ترك عادات التفكير القديمة ، وإلى بذل المجهود اللازم لهضم الأفكار الحديثة وتمثيلها) ومصالح الناس (من حيث المحافظة على اسمهم ، أو رعاية أمورهم المادية) كان لها لاشك أثر كبير فى ذلك .

كائناً يعيش فى عالم يصعب عليه تقدير قوته الخارقة التى يراها على طرفى نقيض مع ضعفه وعجزه ، عالم لايدرك من أسراره إلا النزر اليسير وإن توافر لديه من الأسباب ، فى زعمه ، مايدعوه إلى أن يظن به الخبث والأذى . ومن السهل علينا أن نرى فى هذا سورة لاتجاه الطفل اتجاه أبويه . فثم أمور كثيرة محرمة عليه هو أيضا ، أمور كثيرة يرغبها ، ولكنه إذا سعى إليها فلن تؤدى به إلا إلى العقاب ، كما يوجد أيضا كثير من ألوان المعرفة التى لايسمح له بها (مثال ذلك الأمور الجنسية وغيرها من الأمور المثيرة التى يستأثر بها الكبار من دونه) . هذا ، وللوالدين أيضا قوة قاهرة إذا ماقورنت بقوة الطفل . فمن الخطر عليه أن يثير حنق من لهم هذه القوة ، ويدفعهم إلى استخدامها ضده . وهكذا يتجلى فى اتجاه الإنسان للطبيعة هذا اتجاهه لذاته العليا ، وقد بنى هذا بدوره على أساس من اعتماد الطفل ماديا ونفسيا على أبويه ـ تلك الأسس التى ضخمها تأثير « التميسية » وشوهها . . . فلا غرو إذن أن كان الذين كافحوا فى جميع عهود التاريخ ليزيدوا من قوة الإنسان وقدرته على الفهم، يثيرون درجة من الريبة وسوء الظن أدت بهم فى كثير من الأحيان إلى الاستشهاد، لأننا نشعر فى أن أمثال هؤلاء الرواد متهمون بحب الاستعلاء و« التأله » ، ولو ترك لهم الحبل على الغارب لجروا كل الجنس البشرى إلى القصاص الذى يجره على أنفسهم أولئك الذين يتجاوزون حدود مراكزهم ، ولن يتيسر للبشر أن يتقدموا بسرعة إلا بقدر ما يقل خوف الناس من الاستعلاء والتجبر . وهناك من الأسباب الوجيهة ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن العصور التى شاهدت أعظم مغامرات الروح الإنسانية ، كانت هى نفسها فترات التحرر النسبى من مشاعر الخوف والإثم فى صورها البدائية . وقد يجد مؤرخو الثقافة فى المستقبل المتعة كل المتعة فى تتبع العوامل التى أدت فى أوقات وأماكن معينة إلى خلخلة هذه الأغلال التى كبلت تفكير الإنسان وعرقلت نشاطه ، وفى النتائج التى ترتبت على هذه الخلخلة فى الحضارة . ولكن هذا بعيد كل

البعد عن موضوعنا الحالى (حتى لو كان تحت أيدينا كل ما نحتاج إليه من معلومات) .

وإذا كانت هناك فروق بين الحضارات من حيث مايتعلق « بالخوف من التأله والاستعلاء » و « بالحاجة إلى العقاب » ، فمن الطبيعى أن توجد فروق بين الأفراد الذين تظللهم حضارة معينة . ومن المحتمل أننا جميعا فى مدنيتنا الحاضرة ، نحس بهذه الحاجة بدرجة ما ، وكلنا يميل إلى أن يتشكك فى الخرافات أو يؤمن بها ، فيما يتعلق بحسن الحظ والتوفيق فى العمل ، ولكننا نتفاوت فى مدى تشككنا أو إيماننا (بالخرافات) هذين ، تفاوتا قد يكون كبيرا . وهنا نبدو وكأننا ضحايا عقدة معينة شبيهة بعقد أخرى يعانيها معظم الناس ، إن لم يعانوها جميعا ، مثل عقدة أوديب أو عقدة الخصاء ، وبعض العقد الأخرى التى جعلها التحليل النفسى مألوفة لنا . وأرى أن تسمى هذه العقدة بعقدة بوليقراط (Polycrates) نسبة إلى بوليقراط طاغية ساموس (الذى سرد هيرودوتوس قصته ، وكان موضوع قصيدة معروفة للشاعر شيلر) . فقد أثار ما أحرزه هذا الحاكم من نجاح لم يسبق له مثيل ، الفزع فى نفوس أصدقائه وحلفائه ، وبدأوا يعتقدون أن سوء الطالع الذى ينتظره لابد أن يكون آخذا فى التحفز بسرعة كبيرة (وربما يشبه ذلك إلى حد كبير ، موقف الإنجليز إزاء فترة غير عادية من الطقس الجميل مرت بهم ونعموا بها ، فتراهم يهزون رءوسهم ويقولون : سوف ندفع ثمن هذا غاليا) فقد أوحى بعض الناس إلى بوليقراط هذا أنه قد يستطيع أن يتفادى الكارثة التى تهدده إن قام بتضحية اختيارية ، فعمد إلى إلقاء خاتم ثمين فى البحر ، ولكن الخاتم كان مصيره إلى جوف سمكة نجح أحد الصيادين فى اصطيادها . فلما وجد أنها من نوع جميل نادر قدمها إلى مائدة الطاغية ، فذهل الجميع عندما عثر على الخاتم فى داخلها ، وتبين لهم أن التضحية لم تقبل ، وأن الآلهة رفضت

أن تخفف ما تبيته له من عقاب ، مما دعا حليفه أحس فرعون مصر ، إلى مغادرة حضرة الرجل التعس بسرعة غير لائقة خوفاً من نكبة وشيكة الوقوع .

طرق إرضاء الحاجة إلى العقاب

لمعالجة الحاجة إلى العقاب، بين الذين يعانون كثيراً من عقدة بوليقراط هذه ، عدة طرق ، يمكن التمييز بوضوح بين أربعة أنواع منها ، أو مجموعات تكفى كل واحدة بمفردها لعلاج هذه الحاجة .

فنى المجموعة الأولى يبدو « العقاب » فى صورة كارثة ما ، أو إخفاق أو معاملة قاسية من فعل الهيئة الطبيعية أو الاجتماعية ، دون أن يكون « للجانى » أية يد فيها (كما قد نسمى نحن ، على سبيل التيسير ، ـ الشخص الذى يشعر بالحاجة إلى العقاب ، «مذنبا» وإن يكن هذا لا يعنى بالضرورة أنه مذنب طبقا لمعايير تختلف عن معاييره) . وهذا يشبع « حاجته إلى العقاب » ولا يبدأ يحس بضرورة اكتشاف بديل — (وهو البديل الثانى فى مثل هذه الحالة)— إلا عندما تزول العقبة الخارجية لسبب ما ، وقد لاحظ فرويد خلال أبحاثه(١) مرضى بالذات لم يستسلموا لاضطراب عصبى إلا حينما أزيلت عقبة خارجية معينة كانت تعوق نجاحهم .

وهذا النوع من الحالات يختلف اختلافاً واضحا عن الطراز العادى المألوف الذى يبدو فيه المرض العصبى راجعا إلى الإخفاق أو إلى عدم إتاحة الفرصة للتعبير الذاتى . ولكن إذا ما نظرنا إلى هذه الحالات على ضوء ، التحليل النفسى ، وجدنا أنها لاتستلزم أن تثير فينا أى دهشة ، ذلك أن الأمراض العصبية ترجع كلها ، بحسب هذه النظرية ، إلى الصراع ،

---

(١) S. Freud, Some Character Types met with in Psychoanalytic wo¹k, (1915) Collected Bapers IV 818

ولكنها فى معظمها (وبخاصة النوع الهستيرى منها) ترجع إلى عدم إرضاء دوافع الـ« هو » (وجزء منها مكبوت) ، وعدم الإرضاء هذا هو الذى يظهر بارزاً فى الصورة .

ولكن الذات العليا من جانبها تقوم بدورها ، وتشعر المرء بوجودها عن طريق الكبت ، ويكون المرض العصبى الناتج هو بذاته « عقابا » عن طريق القيود والمتاعب التى يسببها . أما فى تلك الحالات الأخرى التى لفت إليها « فرويد » الأنظار ، فقد أحدث العالم الخارجى العقاب من قبل ، ولم تلجأ الذات العليا إلى اتخاذ إجراء لتوجيه العقاب الموجه إلى الداخل ، فى صورة كبت متزايد يؤدى إلى إحداث مرض عصبى ، إلا عندما زالت العقبات الخارجية .

هذا وقد أوضح البحث فيما بعد أن عدد حالات هذا النوع ليست قليلة بأى حال، وما دامت العقبة الخارجية قائمة (ولتكن الفقر ، أو مهنة غير مناسبة ، أو الزواج الفاشل ، أو عجزا بدنيا أو مرضا) فإن « الجانى » يظل يتمتع بصحة نفسية ، وإن ظل يشكو بطبيعة الحال من المصاعب التى تكتنف حياته ولكن ما إن تزول العقبات من طريقه حتى يقع فريسة للأمراض النفسية ، فبدلا من أن يتمتع بالسعادة أو النجاح ـ كما كنا ننتظر ـ إذا به يقع ضحية لمرض عقلى ، وقد نلاحظ النقيض فى حالات أخرى ، كأن يعانى الشخص حالة عصبية أو يظل « مكفوفا » مادامت الظروف الخارجية فى مصلحته . ولكنه يكتسب فجأة حرية جديدة ، إذا واجهته المصاعب أو حلت به المصائب . وربما يصدق هذا ، بصفة خاصة فى حالة التعبير عن حب العدوان . فقد سبق أن لاحظنا كيف أن المعاملة الأبوية الرقيقة تجعل توجيه العدوان عند الأطفال إلى الخارج أمراً بالغ الصعوبة ، ومن ثم تشجع النيسية ، أى توجيهه إلى الداخل . وقد يكون للظروف الطيبة المواتية فيما بعد مثل هذا التأثير ، فننظر إلى إلى النكبة كما ننظر إلى ازدياد فى قسوة الوالدين يحدث فجأة . وفى الواقع

انها قد تطلق فى بعض الأحيان العدوان الذى ظل مكبوتا أمداً طويلا ضد الآباء أنفسهم ، كما حدث فى الحالة التى أوردها الكسندر (١) حين صاح رجل صادفته حادثة أليمة يقول : « لقد قاسيت مافيه الكفاية وكفرت عن كل ما ارتكبته ، والآن أستطيع أن أخبر والدى بما يدور فى ذهنى من رأيى فيه . هذه بلا شك حادثة شاذة إلى حد ما . ولكننا إذا اعتبرنا أن نفس الموقف شائع ، أيا كانت درجة شيوعه ، فمن الواضح أن آثاره الاجتماعية لها أهميتها . ذلك أن إصلاح أحوال الحياة ، قد يؤدى — فى ظروف معينة — إلى ازدياد فى الكف ، أو فى العصاب لتكون مقابل تزايد السعادة والكفاية ، وخفض معدل الجرائم وهو ما نأمل أن نتوقعه .

وإن كانت المصاعب الخارجية التى تأتى من تلقاء نفسها قادرة على أن تشبع الحاجة إلى العقاب ، فليس غريباً أن نجد أشخاصا يثيرون بأنفسهم مثل هذه المتاعب ، إن لم تكن لديهم طريقة أخرى يثيرونها بها ، ومن ثم يسلكون كبوليقراط ، وإن كان مسلكهم هذا فى أغلب الحالات لاشعوريا ، بدرجات متفاوتة . ومن بين هؤلاء من نسميهم « بالعصابين » الذين سبق أن أشرنا إليهم (فى الفصل السابع من الجزء الأول) ؛ وهؤلاء غالبا ما يلقون بأنفسهم فى مشكلات (مادية أو مهنية أو زوجية أو صحية .. إلخ) كان من الممكن أن يجنبهم إياها علمهم وخبرتهم بسهولة تامة . وهنا تكون الطريقة الأخرى البديلة (وهى المجموعة الثانية من هذه المجموعات الأربع التى ذكرناها من قبل) عادة فيما بين إرضاء الحاجة إلى العقاب عن طريق إرضاء الحاجة إلى العقاب عن طريق ما يستحدث من المصائب الخارجية أو عن طريق عصاب حقيقى مع ظهور أعراض مرضية معينة . ولكننا لسنا بحاجة إلى القول — كما سبق أن أوضحنا فى الفصل السابع —

---

(١) المصدر السابق .

بأن مثل هؤلاء الأشخاص كثيرا مايجرون وراءهم غيرهم فيما يجلبون على أنفسهم من مصائب . وهكذا يعبرون بطريق غير مباشر عن العدوان على غيرهم .

أما المجموعة الثالثة من مجموعات الطرق البديلة ، فهى تلك التى يختار فيها المريض أن يعانى ألما جثمانيا أو عقليا ، وتبدو واضحة كل الوضوح فى محيط المرضى بالعصاب ، فى التناقض الكبير بين الهستيريا التحولية (التى تكون أعراضها ذات طابع جثمانى أو حسى . ويكاد أى مرض جثمانى ، يمكن أن يستثار ويتظاهر به ، ومع ذلك فثمة عدد معين من الأمراض ، وبخاصة أنواع معينة من الشلل ، أو من الخدر أو فقدان الإحساس خاصة بالهستيريا نفسها) وبين مرض هستيريا القلق (الذى فيه يستحدث المريض مخاوف مرضية وهموما ذات صيغة عامة) فقد حدث أنى عرفت مرة رجلا ذا مواهب عظيمة ولكنه كان يعانى كثيرا من داء العصاب فظل عدة أعوام يقاسى : إما النورالجيا الحادة وإما انقباضا نفسانيا شديدا . وكانت له القدرة لبعض « الجناة » الآخرين الذين من هذا النوع على تغيير عرض من أعراض مرض معين إلى عرض مرض آخر حتى كان يبدو كأنه يفعل هذا بإرادته واختياره ، ولكنه كان مرغما على أن يتحمل عبئا أو آخر من هذه الأعباء فكان لا يتخلص منها إلا لبضعة أشهر فى كل عام وكانت هذه الشهور تلى تماماً حصوله على أجازته السنوية ، وكان يدبر خلالها إجراء عملية جراحية له على جزء ما من أجزاء جسمه ، مفضلا التخدير الموضعى (وأفضل منه عنده أن يكون ذلك التخدير غير كاف) حتى يستطيع أن يراقب سير العملية ، وكان يراقبها باهتمام بالغ . وقد يبدو كأن العملية الجراحية حررته ، لفترة ما ــ من الحاجة إلى العقاب ــ على الرغم من أن أثرها « المطهر » لم يكن يدوم إلا فترة قصيرة ، سرعان ما تعود الحاجة بعدها كى يتم إشباعها بإحدى الطريقتين المألوفتين ، وفى هذه الحالة ، لانرى تبادلا بين العقاب الجثمانى والعقلى فحسب ، ــ (النورالجيا والانقباض

الشديد) بل نرى أيضا تعاقبا سنويا منتظما يدور حول إرضاء وقى عن طريق عقاب جسيم (هو العملية الجراحية) : ويمكننا أن نقارن هذه الحالة بتلك التى وصفتها بالتفصيل صوفى مورجنستيرن(١) عن صبى أظهر منذ البداية ميلا إلى العدوان الموجه إلى الخارج وإلى الداخل ، ونوبات من العنف تتعاقب مع انقباض وتهديد بالانتحار ، وقد اختفى كلاهما حينما حدث أن كسرت ساقه ، وكان هذا خصاء رمزيا (كما كشف التحليل النفسى فيما بعد على ضوء ماقدمه الصبى من رسوم وشروح لها تفسرها) .

وقد ألقت هذه الأمثلة ضوءا على حالات كثيرة لايخامرنا فى كثرتها شك ، وفيها يتقدم المريض الذى يعانى مرضا نفسياً (وبما فى ذلك أولئك المرضى الذين يعانون مرضا ذهنيا لاشك فيه) تقدما ملحوظا ، يكاد يصل إلى درجة شفاء ظاهرى تام خلال مرض جثمانى قاس . وطبيعى أن توضح هذه الحالات وأمثالها أن هذا التعاقب بين المرض العقلى وبين المرض الجثمانى يمكن أن يقوم بدور له أهميته فى بعض طرق العلاج النفسى الحديثة التى حققت نتائج مذهلة، وإن كانت طريقة تأثيرها فى الجانب الفسيولوجى، أو فى الجانب السيكولوجى ، مازالت غير مفهومة لنا تمام الفهم (ومثال علاج الشلل الكلى بالملاريا ، أو الصور المختلفة لعلاج الشيزوفرانيا (٢) بالصدمات، سواء كانت صدمات كهربائية أو بالأنسولين أو الكاردیازول أو التريازول ...... إلخ) .

---

(١) Sophie Morgenstern, Psychanalyse Infantile (1937.)

(٢) ومع أن إيزيدور سليبرمان (Isidor Silbermann) يعتبر أن العامل الرئيسى هو « النكوص » التام ، لا تخفيف الإثم ، وذلك عند ما كان يراجع أبحاثه وأبحاثا أخرى من وجهة النظر السيكولوجية (انظر المقالة التى كتبها عن الخبرات النفسية فى العلاج بالصدمات ، فى مجلة علم النفس الدولية ١٩٤٠) ــ فإن تقاريره عن الحالات التى أوردها تبين وجود آثار للإثم إلى جانب انفعالات أخرى ، كالخوف من الموت والتهيج الجنسى أو الدينى قبل إحداث نوبة عصبية ، كما تدل عليها كلمات صاح بها المريض (إلهى أين إلهى ؟ اغفرلى يا إلهى ؟ لن أفعل ذلك مطلقا ، لا تعاقبنى يا إلهى ــ يا إلهى ــ إلى يارب اقترب منى يا إلهى تعال وأجبنى يا إلهى) فإن كان لهذه السلسلة أى مغزى عام ، فهى إنما تشير إلى التغلب على الخوف والإثم ، بوساطة الحب .

وتختلف المجموعة الرابعة من الطرق البديلة ، عن الثلاث السابقة اختلافاً غير قليل ، فهى خاصة بالصلة الوثيقة نسبياً بين عناصر العقاب وبين عناصر الإرضاء فيما يتعلق بالأعراض العصابية ، ففى الهستيريا تكون درجة الامتزاج بين العنصرين وثيقة إلى حد كبير عادة ، وحينما يفهم الغرض تماماً فإنه يكشف عن نفسه بوضوح ، على أنه « حل وسط » بين القوى المكبوتة وبين القوى الكابتة . فإن أخذنا أحد الأمثلة التى ضربها فرويد : الاحمرار خجلا (أو الخوف منه) تبين أن هذا الاحمرار يعد من ناحية عقاباً ، لما ينطوى عليه من خجل وارتباك ، ومن ناحية أخرى إرضاء ، إذ إنه يرضى ما فى صاحبه من ميل إلى عرض عوراته ومفاتنه على الأنظار ، من حيث إن ذلك يلفت النظر إلى الشخص الذى احمر خجلا . وشبيه ذلك الخوف من السقوط ، فهو فى وقت واحد تهديد بنكبة مادية ، ووعد بإرضاء لذة نفسية (عن طريق التعبير الرمزى للسقوط) . وعلى سبيل المثال ، نذكر حالة طريفة (أتيحت لنا فرصة دراستها) وهى حالة رجل من رجال الدين كان خوفه من السقوط فى أثناء سيره فى الشارع يشتد إذا وجد نفسه وحيداً بجوار ميدان « بيكاديللى » فى لندن ، ولكن هذا الخوف كان يقل إذا ما كان فى صحبة محترمة ، ويكاد يختفى إذا ما كان فى صحبة زوجته ، على الرغم من أنه كان غير مدرك مطلقاً « لمعنى خوفه هذا » حتى كشف عنه التحليل النفسى[1] ، وفى حالات

(١) من الطبيعى أن هذا الحل الوسط المتضمن فى مثل هذه الأعراض إنما هو مثال للحيلة المزدوجة ، حيلة اشتراك أكثر من عامل انفعالى واحد فى إحداث عرض عصابى وهى شائعة الحدوث ، وليست مقصورة على العصاب بل وحتى هذه الحيلة ، بمعناها الخاص : أى إرضاء دوافع (الهو) والحاجة إلى العقاب خلال عملية واحدة تحدث فى بعض الأحيان خارج محيط العصاب فتحدث مثلا فى ممارسة الاعتراف ، وهو فى حد ذاته ، وكما رأينا من قبل ، نوع من بدائل العقاب ، وهذا يتمثل فى قصة المرأة البولندية التى اعترفت للكاهن بقصص غرامياتها مع غير زوجها . ولما تمادت فى اعترافاتها هذه حتى فى سن متأخرة بدأت ريبة القس تثور فيما تقوله ، ولما سئلت أقرت بأن كل الخطايا التى اعترفت بارتكابها كانت مجرد (اختراع) ولم تحدث =

أمراض العصاب القاسر يميل العنصران للانفصال أحدهما عن الآخر ، ما داما قد تجليا بصورة مختلفة فى السلوك القسرى ، كما فى الحالة التى سبق ذكرها عن الصبى الذى كان مجبرا ، بالتعاقب ، على الصلاة من أجل شفاء أمه ، وعلى إبطال تأثير صلاته هذه بأن يصفع نفسه على فمه . وقد تأخذ أنواع « القسر » شكل الأفكار والأفعال القسرية . ويرى « ألكسندر » أن الأولى تمثل فى العادة التعبير عن الرغبات الآثمة ، بينما تمثل الثانية الميول المعاقبة ، وغالباً ما تتخذ شكل « تعويضات » أو تكوينات أرجاع عكسية ، وفى النهاية نجد الإرضاء والعقاب يحدثان فى السيكلوثيميا فى مظهرين منفصلين تماماً ، فيتسلط كل منهما لفترة من الزمن ـ فيسيطر الإرضاء فى ناحية الجنون ، ويسيطر العقاب فى ناحية الملانخوليا .

التحالف بين الـ « هو » والذات العليا

أوحت الصلات المتوقف بعضها على بعض ، والتى تحدث فى حالات عديدة ، بين إرضاء الرغبات الآثمة ، وعقابها ـ أوحت إلى « ألكسندر » بموقف يحسن تشبيهه بنوع من التحالف بين الـ « هو » والذات العليا . فبمقتضى شروط هذا « الميثاق » تسمح الذات العليا بقدر معين من إرضاء

= قط ، ولكنها أضافت (ولكن يا أبى كم هو جميل أن يكون للمرء ذكريات (Alendy نفس المرجع ص٢١٦) .

وهناك آخرون كثيرن وبخاصة من الأطفال ، عرضة لهذا النوع من اتهام النفس الذى يكون الهدف الأول فيه هو الانهماك فى الآثام التى يودون ارتكابها ، ولكنهم لايجرءون . وطبيعى أن هذا نوع واحد فحسب من ذلك النوع الأوسع لكذب الأطفال ، الذى لايعدو أن يكون تخيلا لفظياً . وتذكر فى هذه المناسبة أن « برلنجهام » تعتبر أن الهدف الأساسى فى بعض صور الاعتراف هو الحصول على رفيق لإشباع الميل إلى استعراض العورة والمفاتن ، وإن يكن ذلك قد يساعد على الخلاص من الإثم بالاشتراك فى سر آثم . وهى ترى أن هذا يختلف عن الصور الأخرى من الاعتراف التى تصلح كبدائل للعقاب (وإن تكن ثمة حالات فرعية يصعب تمييز هذا الاختلاف فيها .

الرغبات التى لا تقرها ، على شرط أن يسدد الثمن على صورة آلام أو عقاب ، ويذكر ألكسندر أن الذات العليا رغم قسوتها - كثيراً ماتقبل مثل هذا النوع من الرشوة ، شأنها فى ذلك شأن القاضى القاسى . هذا ، وتتدخل القابلية للرشوة هذه بصورة خطيرة فى أداء الذات العليا لوظيفتها خير أداء ، من حيث هى وصية على معيارها الصارم ؛ وكذلك تفسح الطريق لكل نوع من أنواع إساءة الاستعمال ، حتى لو قدرناها بالمعايير المثالية للذات الشاعرة وهى معايير أكثر تساهلا وواقعية ؛ لأن ذلك معناه أن جرائم ومآسى عدة ترتكب على شرط أن يدفع مرتكبوها الثمن بسخاء ، وبتلك الصورة الخاصة التى ترضاها الذات العليا . وعلى هذا فلا شك فى أن وجود ذلك « الميثاق » مصدر ضعف لا شك فيه فى بنية الإنسان الأخلاقية ؛ وقد يكون كذلك عقبة فى طريق العلاج النفسى ، لأن التحالف بين الـ « هو » والذات العليا قد يؤدى إلى إيجاد « مركب » ثابت كل الثبات ؛ وسيفقد كل من الـ « هو » « والذات العليا » شيئاً ما بانفصام هذه المحالفة ، أما الذات العليا فتتوقع مقدماً خسارة القوة والسيطرة والإرضاء السادى ؛ على حين يخشى الـ « هو » أن يفقد الفرص التى كانت تتيح له إرضاء متعه المحظورة ، ومن ثم فإن المحلل النفسى الذى يسعى إلى حل هذا التحالف سيلقى معارضة من كلا الجانبين . وربما نجد فى المجال الاجتماعى شبيهاً لهذا فى تلك التعاون الغريب غير الرسمى - الذى قام بين الكنائس ومهربى الخمور فى أمريكا ، وكان كلاهما يعارض إلغاء تحريم الخمور ، بكل قوة ، لأسباب خاصة به (أخلاقية ومادية) .

هذا ، وقد تعرضت فكرة التحالف كلها التى بين الـ «هو» وبين الذات العليا للهجوم من جهات عدة وبخاصة فى كتابات (Reich)(١) وهو فى

---

(١) W. Reich and F. Alexander, « Discussion on the need for Punishment and the Neurotic Process (1928)

الواقع معارض كذلك لفكرة « الحاجة إلى العقاب » ويتمادى « رايخ » فيرى أنه ليس هناك من الحقائق ما يبرهن على أن العقل الإنسانى يميل إلى إزالة الجريمة بالعقاب . ويبدو أن « رايخ »[١] نفسه كان يسعى ليفسر جميع الظواهر المتصلة بالموضوع فى صورة بسيطة (أى خالية من الصبغة الأخلاقية) من صور « النيسية » أو الانتقام من الذات ، فالذات وقد غاظها إرضاء رغباتها الأساسية من جراء ما يواجهها من محرمات اجتماعية، ونواه ومحظورات داخلية لا حصر لها — قد تحول نزعاتها العدوانية إلى نفسها ذاتها ، ولكن رد ألكسندر على اعتراضات رايخ — يبدو مقنعاً كل الإقناع ، وهو قادر على الإشارة إلى أنواع بأكملها من ظواهر تبدو أنها تتضمن أن الألم يكفر عن الإثم . ومثال ذلك طرقنا فى تدريب أطفالنا، وأساليب القصاص البدائية ، والتضحية الدينية ، والاعتراف ، ومجاهدة النفس بالعقاب ، ولا يبقى إلا أن نفترض — ما دام الإثم قد أزيل ، وما دامت الذات العليا قد قنعت بالآلام — أن الذات حرة فى الإصغاء إلى إغراء الـ « هو » إياها بالاتجاه نحو اللذة التى كانت الذات لا تقبلها طالما كان الشعور بالإثم قائماً . وفى الواقع ، يبدو أن التأمل الباطنى، والملاحظة التى نقوم بها فى شئون حياتنا العادية تعطينا أدلة وافية فى صالح وجهة نظر ألكسندر . لا يشعر الكثيرون منا أنه من الممكن أن يستمتع المرء بشىء من الاسترخاء وهو راضى النفس بعد فترة قضاها فى عمل جدى ، وهى حالة تختلف كل الاختلاف عن تلك التى كانت تضايقنا فيها فكرة أن واجباً ثقيلا قد أهملناه ، فتفسد علينا محاولة استمتاعنا بمتعة معينة ؟ ألسنا نميل جميعاً إلى الاعتقاد بأنه يحق لنا إن أصابنا مرض مؤلم ، أو حادثة أو مصيبة أو عائق غير منتظر ، أن نتوقع نظير ذلك شيئاً من الثواب ، أو ميزة ما ؟ ألا يوجد أيضاً أناس يعوضون أنفسهم عن تساهلهم تساهلا غير معتاد فى أمر ما أو نكرة فى محيط معين ، بإصرار على صراحة غير عادية فى محيط آخر ؟ وأذكر على سبيل المثال ثلاثة من أنصار الإصلاح

(١) W. Reich, The Function of the Orgasm, 1942

الجنسى خطروا ببالى : أحدهم يعارض تعاطى الخمور معارضة قوية ، والثانى يعادله تطرفاً فى معارضته للتدخين ، بينما لا يمل الثالث من تأكيد فضائل نظافة الأبدان . وربما تكون حالات النوع المضاد أكثر تعدداً ، ذلك أنه من خواص الخلق البيوريتانى (المتطهر) أن هذا التشدد فى مراعاة قانون السلوك الجنسى تقلل من الشعور بالإثم المرتبط بمخالفة الأخلاق المسيحية فى نواح أخرى ، بما فيها (الحسد والكراهية وأذى الناس ، وكل ما يمت إلى عدم التسامح والإحسان بسبب) . ويعتقد آخرون أن شدة الاستمساك بالشعائر الدينية قد يكفر عن زلات لا حصر لها فى أمور دنيوية بحتة .

والواقع أن « رايخ » نفسه قد تحدث فى كتاب له (١) عن عصابيين معينين كان عليه أن يفحصهم فى العيادات النفسية فقال « إن زواجرهم الخلقية قد هبطت نتيجة لبؤسهم الاقتصادى — إلى حد بلغ من الضآلة أن كادت دوافعهم الإجرامية والمنحرفة أن تنفذ إلى سلوكهم وتتجلى آثارها فيه . ألا يعنى هذا أن متاعب الفقر قد أدت إلى رخاوة الذات العليا ، الأمر الذى يعتبر شرحاً لمبدأ ألكسندر ؟ والواقع أن كل الدلائل الاجتماعية والنفسية الخاصة بالعقاب والعدالة التى تحدثنا عنها فى هذا الفصل تبدو أنها تشير بقوة إلى الاتجاه نفسه . ويبدو أن لنا العذر إذن ، إن وافقنا ألكسندر على قوله « إن نظام القصاص الذاتى عند المريض بالعصاب ليكشف عن الأسس التى تقوم عليها قواعد التنظيم الاجتماعى البدائى الذى للجنس البشرى » .

---

(١) W. Reich, The Function of the Orgasm: 1942

ومع ذلك فالنقد الذى وجهه رايخ يثير لنا مع ذلك مشكلة وثيقة الصلة بالموضوع ، الذى نحن بصدده هنا . فهو يرى أنه لو كان ألكسندر محقاً ، لوجب أن يخف الشعور بالإثم ، كلما طال المرض العصبي واشتد . ولماذا لا يظهر التخلص من الإثم فى عدد أكبر من الحالات ؟ . إن هذه المشكلة لتفضى بنا إلى أخرى أوسع منها ، أثارها فرويد وآخرون غيره فى عدة مناسبات متنوعة . فلماذا يؤدى العقاب والمصائب عامة إلى تخفيف الشعور بالإثم أحياناً ، وإلى تقويته أحياناً أخرى ؟ . إن مجرد إلقاء هذا السؤال ليذكرنا بأننا لم نعالج إلى الآن غير جانب واحد من جوانب العلاقة التى بين الجريمة وبين العقاب ، وأن ما ذكره كل من رايخ وألكسندر بشأن الحاجة إلى العقاب ، وبشأن الميثاق الذى بين الـ « هو » وبين الذات العليا ، على ما لها من أهمية بالغة لا يستنفد كل جوانب هذه العلاقة ، فإن كان العقاب لا يؤدى إلا إلى تحرر المذنب من الشعور بالإثم ، فلن يكون له أثر رادع على الإطلاق ، وهذا كما لا يخفى ، يجافى الحقائق . وإذا كان عدم إرضاء الحاجة إلى العقاب هو السبب الوحيد لاستحداث العصاب فكيف يمكننا أن نعلل حالات الاضطراب العصبي الشائعة التى يبدو أن العامل الأساسى فى حدوثها هو إحباط دوافع الـ « هو » ، لا عدم وقوع العقاب ؟ .

وعلى الرغم من أن هذا السؤال قد أثير عدة مرات فإن كتب التحليل النفسى - على ما أعلم - لم تحاول مناقشته تفصيلا ، وبطريقة منهجية ، وبذلك تركت ثغرة واضحة خطيرة ، من العبث أن ندعى أن ما تحت أيدينا من المعلومات كفيل بسدها ، وكل ما يمكن أن نقوله : إن الإجابة تتوقف على بحث تلك العلاقات المتداخلة المعقدة ، والتى بين مشاعر الخوف والإثم

وحب الاعتداء ، كما تتوقف على القوة النسبية لكل من الذات العليا ، ودوافع الـ «هو» ، وعلى طبقات الذات العليا المختلفة ، وكذا على الدوافع المختلفة التى فى داخل الـ «هو» (بما فيها من الغرائز الجزئية التى يقول بها فرويد). والواقع أن العوامل التى تسبب رد فعل أو آخر يحتمل أن تكون فى صميمها أشبه بشىء من تلك العوامل التى تكمن وراء صفات كل من العقاب الموجه إلى الغير ، والعقاب الموجه إلى الذات ، على نحو ما ذكره روزنزفايج . ومن الواضح أن هذه تتكون من أخلاط شتى من الخوف والعدوان والإثم ، ومن عوامل أخرى متباينة . وكل ما استطاع التحليل النفسى أن يفعله حتى الآن هو أن يلقى شيئاً من الضوء على فعل هذه العوامل . ومن الخير أن نختم هذا الفصل بإشارة موجزة إلى بعض المهم منها .

فالعقاب الذى يوقعه ممثلو الوالدين ، أو توقعه الذات العليا وهى التى تمثل الوالدين داخل النفس — أو توقعه عوامل أخرى خارجية غامضة ، كالطبيعة والقدر ، والحظ ، وهى عوامل نميل كلنا فى سرائرنا إلى أن ننظر إليها على أنها تمثل الوالدين — هذا العقاب سوف يبعث الخوف إلى نفوسنا بقدر ما نستشعر من ضعف ، واعتماد على هذه الشخصيات والعوامل ؛ عند ما يسدد إلينا القدر إحدى ضرباته ، قد نشعر بأن الحب والعناية الأبوية قد تخليا عنا (وهذا على عكس حالة الغبطة التى نحسها عندما ننعم برضى آبائنا بوصفنا أحباب الآلهة إلخ) ، وعندما يبتسم لنا القدر . . . وإذا شعرنا بأننا أطفال صغار ، فقد يقهرنا نفس الإحساس بالوحدة والعجز الذى كنا نحس به فى سنى حياتنا المبكرة ، إذا ما خيل إلينا أن آباءنا قد نبذونا وتخلوا عنا ، وعندئذ لا مناص لنا من أن نشعر بأننا مذنبون ومهددون فى الوقت نفسه ؛ وما دام هذا الموقف مستمراً ، فكلما اشتد العقاب ازددنا شعوراً بالذلة ، واشتد تلهفنا على الصلح والتراضى وإعادة المياه إلى مجاريها ، وحينئذ نعترف صراحة بذنبنا ، ونعرض أنفسنا

لمزيد من العقاب ، إذا تطلب الأمر ، كى تثبت ارعواءنا وتوبتنا ، أما إذا شعرنا بأن لدينا من القوة ما يمكننا من أن نعتمد على أنفسنا ، وأن نتحدى آباءنا وأقدارنا ، فإننا نلاحظ أنه كلما اشتدت الضربة ، شعرنا بتحرر أكثر من أى التزام نحوهم ، وقلت العوائق التى تمنعنا عن الرد على العدوان بمثله .

أما فيما يتعلق بالخوف ، فالعقاب والإحباط يميلان بطبيعتهما لأن يسببا لنا نكوصا . فإذا لم نستطع أن نرضى دوافعنا العاجلة تعرضنا لأن نرتد إلى مراحل نمو مبكرة وأكثر بدائية . (والمثل الذى كثيرا ما يساق للتدليل على هذه الظاهرة هو ما ثبت من أن الإحباط الذى يحدث فى المستوى التناسلى ، قد يؤدى إلى النكوص إلى ما قبل هذا المستوى ، من مستويات الشرج أو المستويات الفمية .

وقد يؤدى هذا النكوص أيضاً من ناحية إلى إثارة الوجدانات المرتبطة بالإصابات النفسية الأولى المبكرة ، بما فى ذلك المظاهر المختلفة للتشويه والخصاء ؛ وفى النهاية ، يؤدى إلى ما أطلق عليه إرنست جونز (فقدان ممارسة اللذة الجنسية) . وهذا بدوره قد يزيد من مخاوفنا ويجعلنا أكثر تواضعاً وطاعة وشعوراً بالذنب .

ومن ناحية أخرى فإن عملية النكوص (بغض النظر عن تأثير مثل هذه الصدمات النفسية) ـ قد تؤدى أيضاً إلى مزيد من العدوان ، نتيجة أن القبتناسلية أكثر اتساماً بطابع العدوان من مستويات المرحلة التى تليها ؛ وسيؤدى هذا العدوان حتما إلى تمرد أخطر فى وجه الإخفاق أو حدوث نكبة ، ولكن قد يحدث أن تؤدى إثارته بدورها إلى جهد مضاد من جانب الذات العليا ، ومن ثم إلى رد الفعل المضاد من إثم أكبر وخضوع أتم . فالعقاب فى رأى شميتبرج (Schmideberg)[1] كثيراً ما يكون

(١) Melitta Schmideberg; Zur Psychologic des Strafens; Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik (1931)

مديناً إلى هذا بنجوعه وقوة تأثيره ، فهو يثير إما مباشرة وإما بسبب النكوص إلى مستويات العدوان كراهية بالغة الحدة حتى إنها لتدفع الذات إلى العمل والنشاط فتصبح نحن « خيرين » لتقبل التهذيب والترويض (ربما كان ذلك لتجنب فقدان القدرة على ممارسة اللذة الجنسية بالطريقة التي شرحناها فى الفصل التاسع من الجزء الأول) . وطبقاً لهذا الرأى يؤدى العقاب ، دوره كعامل إثارة ، فيثير الفتنة فى العقل ، ثم يشرع فى مناهضتها بنشاط « بوليسى » أكثر قوة وأشـــد قمعاً . وتوحى هذه الاعتبارات بأن أحد العوامل الهامة التى تحدد نوع استجابة المرء للعقاب أو الإحباط ، قد تتوقف على حدوث النكوص أو عدم حدوثه . فإذا لم يحدث (النكوص) ، فالعدوان والإثم اللذان يثيرهما العقاب قد يتيسر معالجتهما من حيث الكيف والكم ، وقد لا تستثار الذات العليا إلى مزيد من النشاط ؛ وقد تكون استجابة « الجانى » فى صورة تمرد على أهداف خارجية ، ويشعر فى نفسه بتحرر أكثر من مشاعر الإثم ؛ أما إذا حدث النكوص فمن المحتمل أنه يتصرف بمزيد من الخضوع والإثم .

وثمة عامل آخر له أهمية فى حسم النتيجة ؛ وقد يكون هذا العامل هو نفسه الذى سبق أن أشرنا إليه فى الفصل التاسع (من الجزء الأول) ، فتحت تأثير الصورة الرهيبة التى يرسمها خيال الطفل للوالدين المخيفين كنتيجة لإلصاق ميله البدائى للعدوان ، فإن أى عقاب يقع عليه بالفعل وأى نكبات تنزل به ، قد تبدو ، نسبياً دون ما كان يتوقعه ، بصورة غامضة ، من أحداث أفدح . وفى مثل هذه الحالات يصبح التهديد بالعقاب عرضة لأن يظهر أشد خطراً من العقاب نفسه . وعندما يحدث العقاب أو تحل النكبة فعلا ، فقد ينشأ شعور بالتخفف والراحة ، بأن هذه النكبات أو هذا العقاب أخف نسبياً مما كان ينتظر ؛ ويحتمل فى مثل هذه الحالة كذلك أن يترتب على حدوث العقاب قدر كبير من الشعور بالتحرر من الخوف والإثم .

ولكن قد تحدث النتيجة نفسها كذلك إذا ما شعرنا بأن العقاب الذى ينزل بنا بالغ الشدة والصرامة حقاً . فإذا بلغ موقفنا حداً من اليأس نشعر معه بأننا أصبحنا ولم يعد لدينا شيء نفقده ـ كما تقول العبارة المشهورة ، عندما نقاتل وظهورنا إلى الحائط ، واستحال علينا أن نستمر فى تقهقرنا ـ فحينئذ تزول مخاوفنا وتندفع إلى القتال بشجاعة المستيئس .

هذا وقد يتوقف الكثير على قوة « المكبوتات » ورسوخها فى أعماق النفس . فإذا كانت الرقابة التى تسيطر على الطبقات العميقة لحياتنا الخلقية قوية نسبياً ، فإننا كثيراً ما نستطيع أن نسمح لأنفسنا بقدر من التساهل مع بواعث الـ « هو » ، فنرخص لها أن تعبر عن نفسها فى المستويات السطحية ، دون استثارة أى قدر يعتد به ، من الشعور بالإثم ؛ وإن يكون لدينا فى هذه الحالة حاجة إلى العقاب ، ونصبح أحراراً فى مواجهة الإحباط بقوة واندفاع . أما إذا كانت سيطرتنا أقل ثباتاً ، فقد نصبح عرضة للشعور بالإثم كلما استمتعنا بأنفسنا ، أو أفصحنا عما لدينا من ميل للعدوان ، اللهم إلا إذا خفف العقاب مؤقتاً حدة ما نشعر به من إثم ، فلا نستطيع أن نسعد أو نثبت وجودنا إلا بعد أن نكفر عن آثامنا (وهذا هو الموقف البوليقراطى نفسه) . وفى الحالات التى يشتد فيها عدم الاطمئنان الأخلاقى فأى تعبير للدوافع ، أو حتى مجرد الإغراء بمثل هذا التعبير ، قد يثير فينا شعوراً طاغياً بالإثم ، فلا نحس بأننا آمنون إلا بعد أن نقاسى ونتألم . وفى هذه الحالة قد تصل الحاجة إلى العقاب إلى درجة من الفهم يتعذر إشباعها (موقف مجاهدة النفس بإنزال العقاب بها) .

وواضح أن هذا بدوره وثيق الصلة بالماسوكية الخلقية ، والماسوكية هذه تذكرنا بأنه قد يوجد إشباع لبيدى فى عملية معاناة التألم نفسها . . ويجب ألا ننسى أيضاً مبدأ زيادة الإرضاء عن طريق الكف (كما يتضح فى التقشف الأبيقورى) . فكل هذه العوامل التى ذكرناها أخيراً قد تجعلنا

نشعر بقدر من التخفف والارتياح ، أو من الفائدة ، عندما نقاسى العقاب أو الإحباط أو الكف ، أو عندما تنزل بنا النكبات ؛ على حين أن العوامل التى ذكرناها من قبل ، تميل بنا فى الاتجاه المضاد .

وعلى الرغم من أن هذه الملاحظات التى أجراها علماء التحليل النفسى تعد ملاحظات عرضية ويعوزها التنسيق ، فإنها تكفى ، على أى حال ، لتبين شدة تعقد القوى التى تحدد استجابات الأفراد للعقاب وللشدائد ؛ وضآلة ما نعرفه إلآن عما بينها من علاقات ؛ والصعوبة التى نصادفها ، سواء فى تعليل ما يصدر عنا من استجابات أو فى التنبؤ بشىء من اليقين ، بما قد يصدر عن أى شخص من استجابات فى ظروف معينة .

وكل ما نستطيع أن نقوله فى ثقة واطمئنان هو : أن تزايد الاستبصار وتحسنه قد تكشف عن خليط مهوش من العوامل التى تعمل وراء الظواهر المألوفة ، كما يحدث غالباً فى مرحلة معينة من مراحل التفكير العلمى . ولكننا نستطيع أن نضيف : أن بعض هذه العوامل قد أثبتت أنها ذات أهمية قصوى فعلا . وواضح الآن أن فكرتى العقاب والعدالة عميقتا الرسوخ فى عقل الإنسان . وهو - أى العقل - فى محاولاته الخلقية ، يسعى إلى المحافظة على نوع من التوازن بين التألم واللذة . وتقوم الحاجة إلى العقاب بدور هام كثير الدلالة لم نكن ندركه من قبل ، فى استدامة هذا التوازن .

وسنعود فى الفصول التالية إلى تناول هذه « الحاجة » إلى العقاب من حيث جوانب أخرى معينة من جوانبها . .

الفصل الثالث

العقاب الإبدالى وإسقاط الذنب

عرضنا فى الفصل الأخير للإسقاط من حيث هو طريقة من الطرق التى يمكن أن يعالج بها الذنب . وقلنا عنه إنه لا يستلزم الاستغناء عن العقاب ، ولكنه يحوله هو والذنب بعيداً عن أنفسنا ، ويلقيه على كبش الفداء أو على المذنب الجديد المزعوم . وواضح أن هذه طريقة مريحة كل الراحة للفرد ، إذ يصبح بفضلها قادرا على التخلص من إحساسه بالذنب دون حاجة إلى أن يقاسى العقاب الذى يكفر به عن ذنبه . والحق أن توقيع العقاب الإبدالى قد يصبح عملية ممتعة حقا . فمع كل ضربة نوجهها إلى الطرف المذنب نشعر بأن ضمائرنا استراحت إلى حد ما ـ وفى نفس الوقت نشبع ، دفعة واحدة ، وفى غمرة ثورتنا لكرامتنا نشبع كذلك فى الوقت نفسه ما بنا من ميل بدائى للعدوان ، واستهجان ذاتنا العليا (وعلى أى حال فهو لم يعد موجها ضد أنفسنا) ونشبع « ساديتنا » التى تجد نفسها فى هذا الموقف قادرة على أن تندفع فى إرضاء متعتها الخاصة بها دون أن تستهدف للوم أو تعزير .

فمع هذه المزايا كلها ليس ثمة ما يدعونا إلى الدهشة من أن موضوع إنزال العقاب بكباش الفداء دائم التكرار فى التاريخ البشرى . ومهما بدت عملية إسقاط الذنب هذه رائعة حقا من حيث السعادة الفردية البحتة ، فإن ما تنطوى عليه من النواحى الاجتماعية لتنذر بالشر حقا . فإن مجتمعا يعكف الناس فيه على معاقبة بعضهم البعض من أجل خطاياهم الشخصية لا يحتمل أن يكون مجتمعا منسجماً أو متعاونا . وما دام الإنسان حيوانا اجتماعيا يعتمد على رعاية الآخرين ومساعدتهم له منذ ولادته حتى وفاته ، فقد يبدو أن الانتخاب الطبيعى لابد أن يضع حدوداً معينة واضحة لاستخدام هذه « الحيلة » المريحة وإلا أغرينا بالانهماك فيها .

ومهما يكن من أمر فقد توصل البشر إلى استكشاف حل جزئى لهذه المعضلة من حيث ، إن عليهم إما أن يتحملوا ذنبهم الشخصى وما يترتب عليه من عقاب كريه ، وإما أن يسقطوه على الرغم مما قد يستتبع ذلك من التفكك الاجتماعى . وهذا الحل الجزئى هو إسقاط الذنب على جماعة بشرية أخرى تعتبر متمايزة عن جماعتهم . ومادام كل عضو فى الجماعة يسقط الذنب على غيره ممن هم خارج نطاق جماعته . فإن الجماعة قد تسلم من الانحلال لهذا السبب ، وإن كانت سلامتها هذه تتم طبعا على حساب العداوة بين الجماعات ، ومن الميسور أن تدمج هذه العملية ذاتها فى عملية أخرى مشابهة لها : هى إسقاط النوازع العدوانية غير المرتبطة بالذنب خارج نطاق الجماعة ، وهذا أمر كثير الحدوث . وينطوى هذا الإسقاط المركب على أحد الأسباب النفسية الرئيسية للحرب ، وعلى صور أخرى من الصراع داخل الجماعات وهو موضوع سنعرض له فى فصل آخر ، فحسبنا الآن أن نقتصر على دراسة إسقاط الذنب .

وكى يتم هذا الإسقاط يجب أن تكون « جماعتنا » « نحن » والجماعة الأخرى (المذنبة) من نوعين جد مختلفين ، وأن تكون علاقاتهما مع بعضهما البعض مختلفة كذلك ، وأن تكون كل العوامل المنوعة ـ الجغرافية منها والحضارية والاقتصادية . . . إلخ التى تؤدى إلى تكوين الشعور الجماعى فعالة كلها فى مناسبة أو أخرى . . وأحيانا قد يكون سكان قرية مجاورة هم الذين يقع عليهم الاختيار ليقوموا بدور كبش الفداء ، وأحيانا أفراد قبيلة أو أمة أو جنس مختلف ؛ وأحيانا أيضا هؤلاء الذين ينتمون إلى عشيرة أخرى ، أو من يعبدون آلهة أخرى ، أو يعبدون نفس الآلهة ولكن بأسلوب آخر . وأحيانا من يختلفون عنا فى آرائهم السياسية أو فى مهنتهم أو مركزهم الاجتماعى ، بل وحتى فى أعمارهم أو جنسهم (من حيث الذكورة والأنوثة) . وثم أمثلة حديثة ضخمة من هذا النوع استغلت فيها حيلة الإسقاط عمداً لأغراض سياسية ـ بينها أمثلة أصبحت مألوفة لدينا

بشكل مؤلم حتى لم يعد من الضرورى أن نطيل الكلام فى هذه الناحية فى الوقت الحاضر ، وكل ما نحتاج إلى أن نتذكره أنه عندما خلق هتلر طبقات تقوم بدور كبش الفداء كاليهود والشيوعيين أو الأغنياء الديمقراطيين ذوى النفوذ ، إنما كان يستغل نتائج ميل نفسى لمصلحته الشخصية ، وهو ميل كان يقوم بدوره منذ بدء تاريخ البشرية بلا شك .. ألم يقل آدم : لقد أغرتنى المرأة ، وألم تستسلم حواء بدورها لغواية « الحية ؟ » لقد عرفنا الأهمية الرمزية للحية كتمثيل لعضو الرجل التناسلى منذ أمد بعيد حتى لنستطيع أن نقول مطمئنين إن جدى البشر قد سعيا إلى الهرب من تبعات خطيئتهما الأولى بإلقاء كل منهما الذنب على الآخر ؛ ولم نتوان نحن فى الاقتداء بهما . فلم يفلت آدم وحواء من العقاب بشخصيهما ، ولكن هذا لم يمنع خلفاءهما من محاولة إلقاء اللوم على الآخرين . وغالبا ما نجحوا فى الإفلات من العقاب . لقد شعروا بالرضى إذا كان ثمة عقاب ، فإن كان شخص آخر هو الذى يعاقب فهذا خير وأفضل .

وبصرف النظر عن مظاهر الإسقاط فى الحرب والسياسة فإن كبش الفداء يتخذ صورا شتى[1] لا حصر لها . وينجلى تأثيره فى كل مجال من مجالات الحياة البشرية .

وسنذكر فيما يلى بإيجاز بعض الأمثلة المختارة من ميادين شتى .

لسنا بحاجة إلى ما يذكرنا بأن هذا الموضوع يكاد يكون محور الديانة المسيحية . لقد مات المسيح فى سبيل أن يفدى البشر من الخطيئة . ولنا فى مبدأ الكفارة المثل الأعظم لمعالجة موضوع كبش الفداء والعقاب الإبدالى معالجة دينية . حقا إننا فيما يتعلق بالدين نتحدث عادة عن

---

(١) توجد دراسة كلاسيكية للموضوع فى ميدان الأنثروبولوجيا فى مجلد من كبش الفداء من مجلدات كتاب (الغصن الذهبى لمؤلفه السير فريزر) . (Sir J. G. Frazer)

التضحية لا العقاب . وقد تكون لدوافع التضحية هذه عدة عوامل انفعالية تحددها[1] ، ولكن الحقيقة الأساسية هى ما يقاسيه الشخص أو الحيوان أو الشىء المضحى به من إهلاك واعتداء عليه ، أو حرمان فى سبيل مصلحة الآخرين ، وهذا هو ما يمثله المسيح كل التمثيل وأكثر من هذا ، فإن مصلحة الآخرين فى هذه الحالة هى التخلص من إثمهم ، فأتباع المسيح قد أصبحوا آمنين ، خالين من الخطيئة بهذه الميتة القاسية التى عاناها زعيمهم .

والقول بأنه إزالة الذنب بعمل عدوانى عنيف ، قول فيه تناقض ، ذلك أنه يتناقض تماما مع آرائنا الأخلاقية الأخرى ، حتى ليبدو أمراً لا يمكن فهمه ألبتة لولا وجود « الحاجة إلى العقاب » واحتمال أن يقاسى كبش الفداء هذا العقاب بالنيابة عن المذنب الأصلى . إن غرابة الافتداء الأخلاقى بتقديم ضحية إلهية ، هو أن ذنب الضحية قد أغفل (على الرغم من أن المسيح كان مذنباً ومتهما بالتعالى والتجبر فى نظر الكثرة من الذين كان لهم صلة فعلية بموته) . وهذه الصفة تتوافر فى المسيح ، ويشاركه فيها كثيرون من الضحايا الربانيين الأقل منه شهرة .

وفى التضحيات الدينية يعنى غالبا بروعة الضحية ـ بل وبكمالها فى الواقع وإن يكن الكمال فى حالة السيد المسيح هو الكمال الأخلاقى ، مما يجعل المشكلة أكثر تعقيدا . وكيف تستطيع البشرية ، بكل ما فيها من نقص خلقى ، أن تحقق لنفسها الخلاص عن طريق التضحية بكائن كامل خلقيا ، ما كان البشر يستطيعون بكل مالديهم من قوانين المنطق والأخلاق العادية أن ينجحوا إلا فى أن يزيدوا درجة نقصهم الأخلاقى زيادة كبيرة .

ويكاد مفتاح الحل الجوهرى لهذه المشكلة (ولا نستطيع أن ندخل هنا فى مشكلاتها المعقدة) يكون فى مسلك التناقض الوجدانى إزاء « الله » الذى يمثل مرة آباءنا وأخرى ذواتنا العليا . وقد هدأ هذا العنف العناصر

---

(١) انظر : R. Money-Kyrle, The Meaning of Sucrifice, 1930

العدوانية التى فى هذا الموقف المتناقض وجدانيا ، فخلا الميدان إلا من عناصر الحب والاحترام وحدها التى صارت تسيطر فيه[1] . وبفضل هذه العناصر صارت الضحية تبدو كاملة كل الكمال . وهنا فى مظهر التناقض الوجدانى الشديد هذا ، يختلف موقفنا إزاء كبش الفداء عنه إزاء ضحايا أخرى تؤدى نفس الدور . وكبش الفداء الإلهى يمثل إلى حد ما كلا من ذاتنا وذاتنا العليا . فيمثل ذاتنا لأنه مضحى به ويمثل ذاتنا العليا لأنه كامل . ولكن الأمر يرجع فى أساسه إلى أنه يفضل قيامه بالدور السابق (دوره كممثل لذاتنا المذنبة) صارت تضحيته تفيدنا فى إزالة إثمنا ؛ وهو من هذه الوجهة (وهذا متناقض تماماً مرة أخرى) يشبه الضحايا الأخرى التى تعتبر كأنها تجسد لكل الشرور (مثال ذلك : هذه الضحايا التى يلقى عليها كل ذنوب المجتمع عمداً عن طريق طقوس سحرية أو دينية : أو إذا أردنا مثلا قريبا فاليهود فى نظر النازيين يعتبرون بحسب طبيعتهم ذاتها خير مثال لكل رذيلة بشرية تقريبا) .

ولننتقل ، على ما يبدو ، مما هو جليل إلى ما هو سخيف ، ولنذر الحوادث الدينية أو السياسية الخطيرة ، لنلقى نظرة على عالم الأطفال الصغير (ولعل هذا ، الانتقال لا يكون موضع انتقاد شديد فى ظل وصية المسيح المشهورة التى تتعلق بالأطفال الصغار . فمن مظاهر لعب الأطفال الغريبة التى استرعت انتباه علماء النفس[2] لعبة الرفيق الخيالى : وهو طفل

---

(١) كما قد تكون الحال أيضاً مع من نحبهم من البشر بتناقض وجدانى ، فبعد مشاجرة مع الوالد أو الابن أو الزوجة ، وبعد أن نكون قد عبرنا عن ثورة غضبنا ، قد نشعر لفترة ما ، بحب خالص ـ خالص بمعنى أنه متحرر مما يشوبه عادة من الكراهية أو الغيظ. وإذا ما كنا قد أسأنا إلى الشخص المقصود فى سورة غضبنا ، فقد نشعر بندم مرير . وتقدم لنا مسرحية « الملك لير (King Lear) » لشكسبير الكلاسيكية مثلا لهذا النوع . وكما هى الحال مع العشاق والأزواج ، فالبعض منهم قد يحب الشجار من أجل متعة المصالحة . أما فى مجال الدين فقد أكد فرويد نفس الموقف فى نظريته عن الطوطمية : فبعد قتل الأب الأول (الذى يمثله الطوطم) غلب على الأبناء الحب والاحترام والندم .

(٢) George H. Green, The Day Dream (1923)

وهى يلذ للطفل الحقيقى أن يهتم بما يصدر عنه من أعمال ومغامرات اهتماماً عميقا . فلا يخفى أن الطفل الحقيقى يعيش إلى حد ما عن طريق هذا الطفل الخيالى ويعبر له عن رغبات معينة من رغباته . فمن بين الأدوار التى يؤديها هذا الطفل الخيالى دور كبش الفداء ، من حيث إنه غالبا ما يكون كثير « الشقاوة » ، فيندفع ويرتكب عدة ذنوب وحماقات صغار قد يكون الطفل نفسه قد سبق أن عوقب من أجلها أو هدد بسببها . وكثيرا ما يستهدف « الجانى » الخيالى نفسه للعقاب بدوره ، وفى هذه المرة يقوم الطفل الحقيقى بدور الوالد أو الذات العليا ؛ بينما يلقى أفكاره ورغباته الآثمة على هذه الذات الأخرى التى اخترعها هو نفسه .

ومن بين الظواهر التى تشابه هذا بعض الشبه (من حيث النواحى التى تعنينا هنا) ذلك السرور الذى يجده الكبار فى الثرثرة وذكر فضائح الناس حيث يلذ لهم تسقط هفوات الجيران والمعارف ونقاط ضعفهم الأخلاقى فما أشبههم بالطفل وصاحبه الخيالى ، يطلقون العنان لرغباتهم الآثمة عن طريق غير مباشر ، ويحتفظن بفضائلهن سليمة (ومغزى ذلك أنهم لن يشتركوا إطلاقا فى مثل هذه الأمور الفاضحة التى يقوم بها أولئك الذين يدور حولهم النقاش) ويعبرون عن استهجانهم بنبرات أصواتهم .. وإنقاض رءوسهم .

ولنترك مظاهر إلصاق الذنب البريئة نسبيا ، ولنعد الآن إلى أمور أكثر خطورة . فقد يتجلى هذا الموقف نفسه الذى تحدثنا عنه توا إزاء المجرمين .. فالمجرم شخص نحسده ونعجب به ، وإن كنا ندينه فى نفس الوقت ، شأننا فى ذلك شأن ذلك « الصاحب الخيالى » الذى تفتن « شقاوته » الطفل ، أو مثل أولئك الجيران الذين ينعون على تجار الإشاعات ثرثرتهم .. فإنا نحسد المجرم ونعجب به (وبخاصة لو كانت جرائمه على نطاق جرىء مذهل) لأنه اجترأ أن يفعل ما قد نحب أن نفعله نحن أيضا ، لو أن دوافعنا الخشنة تركت حرة فى أن تتصرف وفق هواها . والواقع أنه تحدى ذاته

العليا . ولكننا لا نسمح لاستحساننا عمله أن يعبر عن نفسه دون أن نكبحه ، فهو أيضا يستحق العقاب مثل ذلك الرفيق الخيالى ، أو مثل من تدور حولهم إشاعاتنا ، وطبيعى أنه يستحق أن يعاقب عقابا شديدا ، يتناسب مع جسامة جرمه .

هذا ، وقد لفت علماء التحليل النفسى الأنظار إلى ثلاثة دوافع رئيسية لها أثرها فى مسلكنا إزاء الخارجين على القانون والمجرمين ، بالإضافة إلى الأسباب الشعورية التى يسهل إدراكها ، ويكثر الكلام فيها . والواقع أن هذه الدوافع نفسها كتلك التى فى الحالتين الأخيرتين السابق ذكرهما ، ولكنها تكشف عن نفسها فى وضوح أكثر قليلا ، قد يكون بسبب أن المجرم قد اقترف جرائمه فى عالم الواقع ، بدلا من اقترافها فى عالم الخيال ، ولأنه (على عكس الرفيق الخيالى) خرج على القانون ، بدلا من مجرد استثارة مافينا من إحساس بوجوب مراعاة اللياقة ، ومايجب أن يكون (على عكس من تدور حولهم ثرثرتنا) . وهذه الدوافع الثلاثة متداخلة بعضها فى بعض تداخلا كبيرا . فأولا — يتيح لنا المجرم منفذاً لعدواننا (المصطبغ بالصبغة الأخلاقية) يقوم هنا بنفس الدور الذى يقوم به أعداؤنا فى الحرب ، وكباش فدائنا السياسيون وقت السلم ، والدليل على أن شيئاً من الارتياح الحقيقى يحدث لنا بتلك الطريقة ، هو هذه الجماهير الضخمة التى كانت تحضر تنفيذ حكم الإعدام العلنى ، عندما كانت هذه الصورة من التسلية ميسورة لهم ، وكذلك تلك الأعداد الوفيرة من الناس الذين يذهبون إلى أبواب السجن كى ينعموا بشىء أكثر إثارة من إعلان رسمى عن أن مسجونا قد أعدم . وثانياً — أن المجرم باستهانته بالقانون والقواعد الأخلاقية يشكل « إغراء للهو » . . فيكون الأمر كما لو كنا نقول لأنفسنا « إذا كان هو يفعلها ، فلماذا لانفعلها نحن كذلك ؟ » وتحريك الدوافع الإجرامية فى داخلنا هذا ، يتطلب جهداً مضاداً من جانب الذات العليا التى تستطيع أن تحقق غرضها بأن تظهر أن « الجريمة

لاتجدى » . وهذا بدوره يمكن القيام به بسهولة وعلى الوجه الأكمل، بالتدليل على شخص المجرم . فحين نعاقبه ، لانظهر له فحسب ، أنه لايستطيع أن « يفلت دون عقاب » بل نقيمه كمثل مخيف يرهب ذاتنا العاصية المتعرضة للإغراء . وثالثا — وهو مايرتبط ارتباطاً وثيقا بهذا (وقد يكون أكثر من مجرد تعميم له) الخطر الذى يتهدد كل مفهومنا للعدالة عندما نلاحظ أن مجرما قد أفلت دون عقاب . .

والأساس البدائى لهذه الفكرة موجود ، كما رأينا فى الفصل السابق ، فى توازن اللذات والآلام والتساهل مع العقاب . ويختل هذا التوازن إذا لم ينل السلوك الحسن جزاءه الأدنى المنتظر (كما هى الحال فى فترات الاضطراب ، أو الاختلال الاقتصادى أو النكبات أو الثورات) ، أو إذا كانت العقوبات العادية على الجريمة تظل غير منفذة ، أو كانت غير مؤكدة (كما قد يحدث أيضا فى الظروف السابق ذكرها ، أو فى البلاد غير المستقرة ، القليلة السكان من نوع الغرب الهمجى Wild west-)، ونحن إنما نصر على أن ينال الذين خرجوا على القانون عقابهم الرادع ، كى نمنع أى اضطراب من هذا النوع الأخير . فمن جراء عقابهم يعود التوازن من جديد ، ودونه يتعرض للخطر كل البناء السيكولوجى والاجتماعى الذى تعتمد عليه كل الأمور الأخلاقية .

ويسهل علينا أن ندرك من هذه الاعتبارات ، متانة تلك القوى المكينة التى تقف إلى جانب العقاب وقوة المطالب النفسية الحقيقية التى نستند إليها عند ما نطالب (كما فعل الذين يؤمنون بمبدأ الإنسانية ، وما زالوا يفعلون ، وكما بدأ يفعل غيرهم باسم «العلاج العلمى للانحراف والإجرام») ـ نطالب بأن العقاب يجب أن يخفف فى حالات كثيرة ، أو يلغى نهائيا لصالح المجرم نفسه ؛ وعن طريقه ؛ لخير المجتمع بصفة عامة . وليس معنى هذا أن هؤلاء الإنسانيين أو العلماء على خطأ ؛ بل على العكس ، إنهم على حق غالبا ؛

سواء من وجهة نظر المنطق ، والواقع ، والخلق المستنير ، فمن كل وجهة من وجهات النظر هذه يجب أن نبحث ، لا عن إشباع الانفعالات البدائية ، أو عن المحافظة على المعايير البدائية ، ولكن يجب أن نبحث عن أفضل طريقة تضمن تقليل حدوث الجرائم إلى أقل عدد ممكن . وكما رأينا فى الفصل السابق ، لا يمكن الاعتماد على العقاب فى تحقيق هذا ؛ بل قد يكون له فى الواقع تأثير عكسى فى حالات كثيرة (كما بدأ الناس يدركون من غير نظر إلى التحليل النفسى) . وعلى هذا فمن الخير أن نتذكر عند معالجة ما يقدمه « الإنسانيون » وعلماء الجريمة من اقتراحات ، التى كثيراً ما تكون معقولة — أن نتذكر أن العقاب لا يؤثر على الشخص الذى يعاقب فحسب ، بل أيضا على هؤلاء الذين يقومون بتنفيذه (مباشرة أو غير مباشرة عن طريق القانون) . وإن كان فى تقليل العقاب وإلغائه عزاء وفائدة لأحد الطرفين ، فقد يتضمن بالنسبة للطرف الآخر ، درجة ما من التضحية ، وبذل شىء من الجهد فى إعادة التكييف السيكولوجى من جديد ، ومن الطبيعى أن تثير ضرورة التضحية وتجديد التكييف ، هذان معارضة شديدة (لا تكون دوافعها كلها واعية تماما) لأى مقترحات واسعة المدى بشأن إصلاح قوانين العقاب .

وهناك ميدان آخر يمكن أن تسد فيه الحاجة إلى العقاب الإبدالى عن طريق الإسقاط ، وذلك هو ميدان التعليم . ومن الطبيعى ، والسهل ، بل ومن المحتم أن يشعر القائمون على رعاية الأطفال بأنهم فى مقام والديهم ، وأن يتخذوا دور الذات العليا ، بما فيها من نواحى العقاب . ومن بين مميزات مهنة التعليم ، ومن مزالقها كذلك ، أنه من السهولة بمكان أن يشعر المدرس بأنه متحل بالفضائل والرضا النفسى ، وأن يلقى إثمه الشخصى ، وقصوره ، على تلاميذه . ومهما يكن من أمر فقد قللت الطرق الحديثة ، والتفكير الحديث ، من الفرص المتاحة فى هذا المجال إلى حد بعيد . ولعله من المفيد أن ندرس بالتفصيل تلك التغييرات التى تطرأ على موقف

المدرس وعلى ما يرضى ميوله ؛ (ولربما أيضا التغييرات التى تطرأ على شخصية هؤلاء الذين تجذبهم المهنة) وما يؤدى إليه الانتقال من النظم التعليمية القديمة إلى الحديثة . فنى هذا المجال لابد أن يكون التكيف المنشود هو نفس التكيف المطلوب فى حالة الوالدين ، الذين أصبحوا لا يشعرون بأنهم دائماً على صواب مثل أسرة « باريت [١] التى كانت تقطن بشارع ويمبول» فى عصر الملكة فيكتوريا ومع ذلك ، فلا يزال صحيحاً أن بعض صفات الذات العليا تبقى مع كل من الوالدين والمدرسين ، ويكون لها تأثيرها فى اتجاهاتنا التعليمية وفى مؤسساتنا كلها بوجه عام ؛ ومن ثم فغالبا ماتبرر الحاجة إلى العقاب فى صورتها غير المباشرة ، فيما أسميناه فى الفصل السابع (من الجزء الأول) برياضة النفس ومجاهدتها ، والتى تتجلى فى الإصرار على قسط من الشدة غير المعقولة والتى لاضرورة لها . هذا ، وفى مؤسساتنا التعليمية القديمة كالمدارس البريطانية العامة يحمل هذا معه كل ماللتقاليد العريق من شهرة ، وإن لم تكن السلطات هى التى توقع العقاب وغيره من صور التعذيب على الطلاب ، بل يقوم الطلاب الكبار بتوقيعه على الصغار منهم ، ومع ذلك تتجاهل السلطات هذا الأمر ، كما كشف عنه « لانجدون ديفين » [٢] بطريقة أعنف بكثير مما يعنى أكثر الناس بأن يظهروه فيها ؛ فهو يقول « التعليم نوعان – التعليم المتمدين ، أو على الأقل التعليم المألوف ، وتديره هيئة التدريس ؛ والتعليم الوحشى ؛ ويديره الطلبة أنفسهم . . . هذا ولم يشر أى منهج من مناهج التعليم إلى التعذيب ، ولكن معظم الكبار يعتقدون فى سريرتهم ؛ وعلى غير وعى منهم ؛ أن له قيمته ، ويتيحون الفرصة لممارسته سرا . وهكذا يتجنبون المسئولية ، دون حاجة إلى الرجوع عن الطرق التى

---

(١) The Barrats of Wimpole Street

(٢) اقتبست من تقرير المؤتمر السنوى لاتحادات التعليم (١٩٣٥) – ص ٣١٥ .

يعتمدون عليها » وإذ تقوم السلطات بهذا ، فإنها تتخذ حلا وسطا بين معايير متعارضة ، وهـذا الحل الوسط علامة على عملية الانتقال من الاعتراف الصحيح بالرغبة فى الألم ، ميزة النظام القديم ؛ إلى الآراء الأكثر ليناً وتسامحا التى تميز التعليم الحديث — ومع ذلك فإن اتجاها يغفر (بل فى الواقع يشجع بطريق غير مباشر) قدراً من العدوان الوحشى بين التلاميذ ؛ لأمر يتعارض بشكل غريب مع مسلك جد مختلف إزاء مظاهر غريزية أخرى معينة ، مثل تلك المظاهر المتعلقة بالجنس ؛ والتى تعتبر اتخاذ أقسى وسائل إخمادها واستهجانها أمراً فى محله .

ويتجلى ترددنا كذلك فى الاستغناء عن معاناة الألم أيضاً استغناء تاماً فى الاحتفاظ بعدة ضروب من المجاهدات الصغرى للنفس — مثل النوم على الأسرة الصلبة الجامدة ، وتناول الطعام غير المستساغ والجلوس فى الحجرات ضعيفة التدفئة . وفى أمريكا — حيث يقل الاهتمام بهذه الصورة الخاصة من مجاهدة النفس (ووفقا لمسلك أقل ريبة تجاه وسائل الراحة المنزلية المادية) ـ نجد تزايد الاهتمام بحفلات « المبادأة وهى من نوع غير سار فى العادة ، على حين نجد فى القارة الأوربية أن الشقاء كان (بل ظل إلى أمد قريب) يحالف الناحية الأكاديمية البحتة من التعليم ، والتى كثيراً ما أدت مطالبها بعدد كبير من التلاميذ إلى الانتحار بسبب الرسوب (أو الخوف من الرسوب) فى الامتحانات (وهو ما يندر حدوثه فى انجلترا)[1] ومع أن هذا النوع من مجاهدة النفس قد أبطله النازيون ، فإن صوراً أخرى قاسية حلت محله ، تنسجم مع الميول الانتكاسية لنظامهم الجديد[2] . ويبدو أن كل هذا يشير إلى اعتراض عام على الاستغناء عن العقاب فى التعليم ، وهو فى نهاية الأمر من نفس النوع الذى يظهر فى محيط رجال القانون .

---

(١) كانت صراحة التعليم فى ألمانيا من الموضوعات الرئيسية فى مسرحية ألمانية ذائعة الصيت لمؤلفها فـكلاند (Weckland) وعنوانها Frublings Erwachen

(٢) انظر : Education for Death لمؤلفها A. Ziermer

وقد تجلى القلق الذى سببه توقع إبطال الألم ، بوضوح كبير فى استخدام — التخدير فى الطب ، فقد استقبله الناس عند ظهوره بصيحات المعارضة والفزع من جانب رجال الدين والعلمانيين ، بل وحتى من الهيئات الطبية نفسها . وكان الشعور الراسخ أن محاولة إبطال الألم الجثمانى أمر يشعر بذلك الاستعلاء الذى يستنزل غضب الآلهة ، وأن الرجال (وأكثر منهم النساء) إذ يتجنبون الألم الذى قضت به الطبيعة ، سيستنزلون على أنفسهم حتما مظهراً من مظاهر السخط الإلهى . فقد وصف أحد رجال الدين استعمال التخدير فى الولادة بأنه غواية من غوايات الشيطان فهو فى ظاهره لمساعدة النساء ، ولكنه فى النهاية يسلب الله هذه الصرخات الجدية العميقة التى ترتفع إليه وقت الضيق[١] .

وهذا المثل الأخير يفضى بنا إلى موضوع الجنس ، وهو موضوع يرتبط بالخطيئة ارتباطاً وثيقاً ، ويحتمل أن يثير القلق ، بصفة خاصة عندما لا تجد الحاجة إلى العقاب مايسدها . ومن ثم كان تمنعنا الكبير غير العادى عن العمل على إزالة الآلام وضروب العقاب ، سواء كان الذى ينزلها بنا الطبيعة أو البشر . وقد ثارت معارضة عنيفة فى وجه ضبط النسل بحجة أن ذلك يميل إلى إزالة المسئوليات المتصلة بالإفراط الجنسى . هذا ، وينظر الناس إلى الطلاق على أنه خطيئة لنفس السبب ، لأنه ينطوى على أن عدداً معيناً من الزيجات الفاشلة يزيل بعض الإثم العام الذى وقعت فيه البشرية عن طريق الجنس. وعلى الرغم من ممارسة الناس للإجهاض سراً وعلى نطاق واسع — فإنه أمر يأباه الدين غالباً ، وأحياناً يحرمه القانون ، حتى فى الحالات التى يكون استمرار الحمل فيها خطراً بالغا على حياة الأم[٢] .

---

(١) اقتبستها مارجاريت موريس (Margaret Morris) فى كتابها (Health and Efficiency.

(٢) لسنا نقول بالطبع إن الدوافع المذكورة هى الوحيدة التى لها أثرها فى مثل هـذه الحالات ، ولبحث أوفى للموضوع انظر بحث المؤلف فى كتاب . The Psychology of Birth Control عنوانه Men & their Molices, 1934

وقد تعرضت الأم غير المتزوجة ، والعاهرة ، فى عصور ، وفى بلاد متعددة، لكل أنواع الاضطهاد والازدراء تقريباً ؛ على حين كان الناس يشيدون بفضائل النساء الشريفات ويقابلون بينها وبين عار أخواتهن « الساقطات » .

هذا ويكاد الناس يرحبون بما يبدو أنه العقاب الطبيعى فى الأمراض التناسلية فعلى عكس مسلكهم إزاء الأمراض الأخرى ، أبدوا اعتراضات شديدة على نشر أية معلومات عن طريق الوقاية منها بأية طريقة تجنب كل ما يؤدى إلى احتمال العدوى ؛ وبالغوا فى هذا كثيراً ، حتى إن جمعية قامت فى انجلترا لمحاربة انتشار الأمراض التناسلية انشقت على نفسها بسبب هذه المشكلة ذاتها . ومن عجب حتى ونحن نكتب(١) هذه السطور ، وأمام انتشار هذه الأمراض انتشارا مزعجاً ، وأمام أزمة دولية بالغة الخطورة لانجد أى تغيير يذكر فى هذا الموقف . أما التغيير الذى حدث فى اتجاه نشر طرق الوقاية من الأمراض التناسلية ، والذى بدأ محتوماً ، ولا مناص منه ، فقد نفذه المسئولون وهم كارهون .

ومازال هناك استعداد من جانب الكثيرين لمقاومة الأمراض التناسيلية بطريقة الحث على الاستمساك بالعفة ليس إلا ، وليس بالطريقة الإضافية التى تستدعى إيجاد وسائل الوقاية من المرض ، وتزويد الناس بها وحضهم على مراعاتها ، على الرغم من وجود أدلة كثيرة على أن الطريقة الأولى فى حد ذاتها غير كافية . . . فكأنما علينا أن نصر على أن الطريقة الوحيدة لتجنب أمراض المناطق الحارة هى أن نبتعد عن هذه المنطقة ، ويرجع الفرق الحقيقى فى الحالتين طبعاً ، إلى أن المعيشة فى المناطق

---

(١) كان المؤلف يعمل فى كتابه هذا والحرب العالمية الثانية قائمة على قدم وساق ، وقد نشر الكتاب لأول مرة سنة ١٩٤٥ .

المدارية لا تعتبر فى حد ذاتها شراً ، بينما الكثير من الإثم يلحق بالجنس ، لدرجة أنه يعتبر شيئاً خطيراً أن نزيل عقاباً طبيعياً ، حتى مع ما هو معروف من أن البرىء يقاسى مع المذنب(١) . (كما فى حالة الزهرى الوراثى) ..

فى هذه الأمثلة (التى يمكن أن يضاف إليها الكثير بسهولة) ما يكفى . فلا يخفى أن الحاجة إلى العقاب ، وعقدة بوليقراط ، يمكن علاجها بإنزال العقاب بالآخرين . وليس الأمر مجرد أنه يعنى البشر ألا يقاسوا عواقب الإثم ، فإن ذاتهم العليا يمكن أن ترضى وذنوبهم يكفر عنها ، بإيلام إخوانهم من الرجال والنساء . ومن ثم فأى تقليل من تعذيب الفرد ، يحتمل أن يثير الريبة إلى الحد الذى يسمح معه بتقليل فرض العقاب الإبدالى ، وأن يحدث اختلالا فى توازننا الخلقى ليزيد من شعورنا الخاص بالإثم وما يرتبط به من قلق . فلا عجب إذاً أن الإنسان حيوان يسعى وراء الألم ، وإن يكن الألم الذى يسعى إليه فى هذا المجال ، هو ألم إخوانه من المخلوقات ، كى يضمن لنفسه ضميراً أكثر هدوءاً وراحة ...

---

(١) وعلى أية حال ، فبينما أكتب هذا أعلن أسقف يورك تغييراً فى هذا الموقف بقوله « ليس من المسيحية فى شىء أن نقول إن شخصا ما ، يقاسى العقاب المترتب على خطيئته .. »

الفصل الرابع

إسقاط الذات العليا

إن كان نمو الذات العليا يزود المرء منا بالقدرة على تنظيم نفسه أخلاقيا، فإنه لا يجعلنا مستقلين تمام الاستقلال عن تأييد المجتمع لنا، ولا عن استحسانه لتصرفاتنا ورقابته علينا. وإذا استثنينا قلة نادرة من الأفراد، قويت ذواتهم العليا واستقلت، حتى صاروا قانونا أخلاقيا لأنفسهم، فإن بنا جميعا حساسية أخلاقية بالنسبة لبيئتنا ومجتمعنا، فنسعد بتأييد من حولنا لنا وإعجابهم بنا، حتى لنرغب فى أن يؤيد استحسانهم هذا ما استحسنته ذواتنا المثالية، وأن يكمله، بل وأن يحل محله. وكما أن الرقابة الخلقية الخارجية أكثر بدائية، وأكثر تبكيرا فى نموها، من الرقابة الداخلية من جانب الذات العليا، فلا شك فى أن الأولى أسهل من الثانية من بعض الوجوه. وأنها تتطلب قدراً أقل من الجهد والطاقة. وعلى هذا كان ثمة إغراء دائم بأن نسقط الذات العليا على غيرنا من الناس والأشياء، وأن نجد لها ممثلين جدداً فى العالم الخارجى، بشرط أن نستطيع اكتشاف رموز خارجية تشبه إلى حد كاف طراز ذاتنا العليا بالشكل الذى تكونت به عن طريق ما امتصصناه فى حياتنا المبكرة.

ولا يخفى أن الطاعة أسهل من ضبط النفس، والإعجاب بآخر أسهل من اكتساب الصفات التى تخول لنا أن نعجب بأنفسنا، ومن ثم كان تعرضنا لأن نجد فى العالم الخارجى سادة يوجهون سلوكنا، وأبطالا يجسمون مثاليتنا، وبذلك يتيحون لنا بعض الراحة من ذلك الجهد الأعظم الذى يتطلبه تنظيم أنفسنا على ضوء هذه المثل. وسنعرض فى هذا الفصل

---

(١) انظر الفصل الخامس من الجزء الأول.

لبعض مظاهر إسقاط الذات العليا الذى كثيرا ما يحدث من آن لآخر فى المراحل التالية من الحياة ، ولما يترتب على ذلك من نتائج .

ومن أهم المشكلات التى يثيرها الميل إلى إسقاط الذات العليا ، ما يرتبط بأن « الرموز » الفعلية التى يوجه إليها الإسقاط تتنوع كثيرا ، بأكثر مما كان منتظرا أول الأمر . ولا بد من الاعتراف بأننا لا نزال نجهل فى الوقت الحاضر الكثير مما يتصل بالفروق النفسية النهائية فى عمليات الإسقاط التى تقابل هذه الأنواع المختلفة من « الرموز » وتبدو أنها تتوقف إلى حد ما على نواح أو طبقات مختلفة من نواحى أو طبقات الذات العليا أو الذات المثالية . وكما سبق أن رأينا ، فإن « الرموز » الخارجية للذات العليا قد تمثل أحيانا مزيدا من تطور أرقى وأسمى لتلك الأهداف التى كنا نسعى وراءها فعلا ، وأحيانا تمثل تلك الأهداف والمثل المختلفة أو المضادة التى كنا قد تركناها نحن أنفسنا دون أى تطوير أو ترق ؛ ذلك إلا أن هذه « الرموز » قد تشبه شبهاً كبيراً جوانب الذات العليا الإيجابية المساعدة أو جوانبها السلبية المائعة . وفى حالات أخرى قد تبدو عملية الإسقاط نتيجة محاولة لإيجاد « رموز » جديدة للذات العليا تكون خيراً من سواها ، كى تحل محل « الرموز » القديمة التى ضاعت .

ولعل هذا الطراز الأخير من الاختبار هو أكثر الطرز كلها وضوحا وأسهلها تعرفا . هذا ، وقد لفتنا النظر من قبل(١) إلى الطريقة التى يتقوض بها تدريجا إيماننا البدائى بقوة آبائنا وسعة علمهم وكمال أخلاقهم ، تلك القوة التى لا حد لها ، ويتم ذلك التقويض بإدراكنا ما فيهم من قصور بشرى ، وأنه لإدراك مؤلم حقا ، وقد يثير فينا إحساسا بعدم الاطمئنان المادى والخلقى ، فهذه الدعامة القوية ، التى كنا نشعر فى طفولتنا بأننا

---

(١) فى الفصل الرابع من الجزء الأول .

نستطيع أن نعتمد عليها كل الاعتماد تسفر عن حقيقة نفسها ، فإذا بها تقل كثيراً عما حسبناه قوة وثباتاً . وطبيعي أن نبحث حولنا في مثل هذه الظروف عن بديل لها يحل محلها . وقد نجد هذا البديل في مدرس أو قسيس أو أي شخص آخر متفوق علينا ، ونعرفه شخصياً ؛ أو نجده في كاتب أو فنان ، أو نجم سينمائي ، أو عالم أو مستكشف أو سياسي أو قائد حربي لا نعرفه إلا من صورته أو شهرته (وإن نكن في العصر الحديث نستطيع أيضاً أن نألف صوته بفضل الراديو والتسجيل الصوتي) ، أو قد نجده حتى في شخص خيالي كبطل قصة من القصص التي نقرؤها .

والطبيب أيضاً شخص مهيأ بصفة خاصة لأداء دور الذات العليا ، لأننا نلجأ إليه في وقت الشدة ، عندما نشعر بالجهل والضعف والعجز عن الاعتماد على مجهوداتنا الخاصة في أوقات قد تتوقف فيها حياتنا وموتنا على مهارته وعلمه. وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه إلى إسقاط الذات العليا ينطبق على كل الأعمال الطبية ، فإنه يتجلى واضحاً بصفة خاصة في حالة العلاج النفسي . حقيقة ، إن هذا قد يبدو للوهلة الأولى تناقضاً بالنسبة للتحليل النفسي ، لأن هذا التحليل (كما أشرنا أكثر من مرة) يطلب إلى الذات العليا أن تحدث فيها تغييرات وتعديلات تضعف قوتها ، أو من قوة طبقاتها العميقة ، على أية حال . ولكن تعديلات الذات العليا هذه كما عرف في بداية التاريخ التحليل النفسي ، لا تحدث إلا عندما يتجه ، موقف توقير الآباء . إلى المحلل مؤقتاً ، وهي العملية التي تعرف فنيا «بالنقل» . وفي «النقل» هذا (وذلك معروف من قبل أيضاً) ، عناصر إيجابية وأخرى سلبية ، ويمثل المحلل النفسي كلا من الوالد المحب المعاون ، والوالد الصارم المخيب للآمال ، وهذا يقابل ذلك التناقض الوجداني الذي يقفه الطفل إزاء أبويه الأصليين وإزاء ذاته العليا . ومع أن الجانب السلبي « للنقل » أمر لابد منه ، وجوهري أيضاً « للتحليل

---

(١) في الفصل الرابع من الجزء الأول .

العميق، فإن الجانب الإيجابي هو الوسيلة النهائية لنجاح العلاج ، لأن المريض لا يستطيع إلا عن طريق إسقاط الجوانب الإيجابية للذات العليا على المحلل، أن يواجه مهمة أن يصبح متفطنا لوجود دوافعه المكبوتة وضروب صراعه الداخلي . وهو بحاجة إلى المساعدة والفهم والطمأنينة التي يتيحها له المحلل ، قبل أن يقدم على تخفيف حدة السيطرة التي تفرضها عليه ذاته العليا(١) . وكون المحلل لا ينحاز إلى جانب الذات العليا ، أى أنه لا يقوم صراحة بدور الواعظ الخلق ، لا يمنعه بأى حال من الأحوال أن يصبح بديلا يسقط عليه المريض ذاته العليا (وهذا مظهر ثان للتناقض في الموقف) . ولكن يحدث في النهاية خلال العلاج بالتحليل النفسي ـ أن ينحل « النقل » نفسه بقدر الإمكان ، لدرجة أن المريض يفقد اعتماده على المحلل ـ أى أنه يعود إلى امتصاص ذاته العليا .

وفي صور العلاج النفسي الأخرى التي يلعب فيها الإيحاء ـ لا الفحص أو التحليل ـ الدور الرئيسي ، يكون دور الطبيب من حيث هو ممثل للذات العليا ، أوضح بكثير ، لأنه يضع نفسه منذ البداية في موقف الآمر ، ويؤثر على المريض تأثيرا كبيرا بقوته وعلمه ، ولا يحفل كثيرا بتعاون المريض معه . وقد أكد معظم علماء النفس الذين كتبوا عن الإيحاء ، أن النجاح في هذا الاتجاه يتوقف كل التوقف على مكانة الموحي من جانب، وعلى خضوع الشخص الذي يوحى إليه من جانب آخر ، وتقبله الإيحاء في غير نقد . أما من حيث الإيحاء في التنويم المغناطيسي بصفة خاصة فإن إرنست جونز(٢) يرى أن درجة القابلية العالية للإيحاء التي يمتاز بها التنويم

---

(١) وهذا كله ، وما ينطوى عليه من النواحي النظرية والعملية ، مشروح شرحاً طبيا في مقال كتبه فيربيرن (W. D. Fairbairn) في مجلة (British Gournal Medical Psychology) سنة ١٩٤٣ وعنوان المقال : the Repression and the Return of bad Objects.

(٢) Ernest Jones, 'The Nature of Auto-suggestion, Int. J. of Psa - (1928)

المغناطيسى ، ترجع إلى إسقاط الذات العليا إسقاطا كاملا بالقائم بالتنويم .
وهذا الرأى ، وإن كان لا يستبعد طبعا عمل الظروف الأخرى مثل « الفصل[١] » له ميزته فى شرح حقائق ثلاث بسهولة ، لولاه لكانت محيرة لنا :

(ا) العلاقة الخاصة (Rapport) التى بين المنوم المغناطيسى وبين الشخص الذى فى غيبوبة مغناطيسية ، والذى تتجه قابليته للإيحاء عادة إلى المنوم المغناطيسى وحده ، بل إنه لا يكاد يكون متفطنا لوجود آخرين .

(ب) يندر أن تنجح الإيحاءات الإجرامية ، أو التى تجافى الخلق السليم ، التى يوحى بها فى حالة التنويم .

(ج) التشابه الذى لا شك فيه ، من وجوه معينة ، بين الإيحاء العادى (كالذى يقوم به المعالج النفسى مثلا فى أثناء العلاج بالتنويم المغناطيسى ، وعملية الإيحاء الذاتى النادرة (كالتى يدعو إليها إميل كويه (Emile coué) مثلا .

وطبقاً لهذه النظرية ، ترجع أولى هذه الحقائق ، إلى ذلك الموقف الفريد الذى يكتسبه المنوم المغناطيسى إزاء المريض بفضل إسقاط المريض ذاته العليا على المنوم وتفسير الحقيقة الثانية : أنه عندما يوحى المنوم المغناطيسى بإيحاء لا يتفق والأخلاق ، فإنه يخسر مركزه كممثل للذات العليا ؛ وتبعاً لهذا يخسر طاعة المريض العمياء . وهكذا يتوقف الإسقاط ويستيقظ المريض عادة ، وتبدأ ذاته العليا ، (التى سبق أن أعيد

---

(١) قد يكون « الفصل » ، كما يظهر مثلا فى الفشل فى ممارسة الدرجة العادية من النقد والمعارضة أمام أى إيحاء ، نتيجة « مباشرة » لاتخاذ موقف الطفل الواثق بغيره ، المعتمد على سواه ؛ ولن يكن هذا قد ينشأ أيضا من أسباب أخرى (كما أوضح لنا مكدوجل مثلا) .

امتصاصها) فى إثبات وجودها فوراً(١) . ويفسر التشـــابه بين الإيحاء الذاتى ، والإيحاء الغيرى ، بعمل الذات العليا فى كلتا الحالتين : فى صورتها المسقطة فى حالة الإيحاء الغيرى ، وفى صورتها العادية (الداخلية) فى حالة الإيحاء الذاتى .

ولـكن لا يكفى فى كلتا الحالتين ، أن نقول إن الذات العليا تقوم بعملها وهو ما يصر عليه « إرنست جونز » بحق . فواضح أن ثمة موقفاً خاصاً من مواقف الثقة والإيمان والطاعة ، من المحتمل أنه يكون نتيجة نكوص إلى مستوى طفلى نسبى ، تتخلى فيه الذات عن نفسها فى ثقة تامة كما يفعل الطفل أحيانا مع والده . وفى هذه العملية تصبح الحدود ، والفوارق العادية بين الذات والذات العليا غامضة مطموسة المعالم ، أو تتلاشى فى الوقت نفسه ، حتى إن الذات العليا تستطيع أن تؤثر فى الذات ، دون أن تخشى نقداً أو معارضة . وقد يكون صحيحاً أن نقول إن الذات قد تقمصت الذات العليا . وهذه الحالة وأمثالها توجد ، كذلك (كما سنرى فيما بعد) فى أحوال أخرى معينة تبدو كلها أنها تتضمن شيئا من إلغاء الحدود التى بين الذات والذات العليا . (كما تتضمن أيضا بعض إسقاطات الذات العليا) . وحسبنا الآن أن نلاحظ تبرير ذلك التحذير الذى يدعو إليه كويه(٢) (Coué) وبودوان(٣) (Baudouin) وغيرهما من أنصار الإيحاء الذاتى (وأحيانا

---

(١) كما حدث مثلا فى تلك الحالة الـكلاسيكية التى يرويها جانيه (Janet) عن المريضة التى استيقظت فوراً عندما اقترح عليها أحد الطلبة أن تخلع ملابسها أمامهم . فلو كانت عضواً فى جمعية حديثة تؤمن بمذهب العرى لـكان من المحتمل ألا يثيرها هذا الإيحاء ، وألا يكون له نفس التأثير . وجدير بنا أن نلاحظ أن الإيحاءات الصبيانية التافهة، والتى تختلف عن تلك التى تجافى الخلق ، لايقاومها المريض عادة . ومن المحتمل أن يكون مرد هذا إلى أن النـكوص إلى ما يشبه حالة الطفولة يجعل هذه الإيحاءات أقل سخافة مما تبدو فى الحالة السوية العادية .

(٢) Emile Coué and J. Louis Orton, Conscious Auto-suggestion, 1924

(٣) Charles Baudouin, Suggestion and Auto-suggestion 1921

تحت عنوان «قانون الجهد المقلوب») لتجنب أى شىء شبيه بالجهد الإرادى، فى محاولة استعمال هذه الطريقة. لأن القيام بعمل إرادى، بالمعنى المفهوم عادة فى هذا السياق، يبرز الحواجز والفروق التى بين الذات والذات العليا بدلا من أن يزيلها، على حين أن نجاح هذه الطريقة يتوقف على تقوية الذات العليا ضد الدوافع المقاومة التى تحاول السيطرة على الذات... وهذا الاختلاف بين الحالة النفسية فى القيام بعمل إرادى، حيث تبدو فيه الذات وكأن الذات العليا قد سيطرت عليها، وبين الحالة الأخرى التى تبدو بالنسبة للأولى وكأنها لا يكاد يبذل فيها جهد نسبيا، ولا يحدث فيها أى صراع، والتى يتضمنها الإيحاء، والإيحاء الذاتى وما يتصل بذلك من حالات أخرى معينة. فهذا الاختلاف يثير مشاكل على جانب عظيم من الأهمية، يؤدى بنا حلها الكامل بلا شك، إلى فهم كثير مما لم يزل غامضاً فى علوم الأمراض النفسية، والعلاج النفسى، والتصوف، بل ولربما فى علم النفس الاجتماعى أيضا. ولكن لسوء الحظ، ونظراً لعدم وجود مزيد من المعلومات التى تتصل بالموضوع، يجب أن نقنع هنا بألا نفعل أكثر من الإشارة إلى وجود المشكلة.

وقد لفت فرويد(١) الأنظار بطريقته الخاصة التى تجعله يرى وجوه شبه بين الظواهر التى تبدو متمايزة بعضها عن بعض ـ إلى التشابه بين التنويم المغناطيسى وبين حالة الوقوع فى الحب، وهى حالة تحوى أيضا ـ كما يقول ـ إسقاط الذات العليا على المحبوب الذى يعد أنه قد قارب مرتبة الكمال.

فإذا ما قارن العاشق نفسه بما يتصف به شخص محبوبه من محاسن، فإنه قد يشعر بالتواضع وعدم الجدارة، وهى حالة يصفها فرويد بأنها « إفقار الذات » وبينما حالة التواضع هذه صفة تتميز بها لا شك

---

(١) Group Psychology and the Analysis of the Ego, 1922

« حالات » كثيرة ، فهى فى ذاتها بعيدة كل البعد عن أن تتضمن صفات البؤس والكآبة ولوم النفس ، التى توجد مثلا فى الماليخوليا بخاصة ، وفى حالات الانقباض بصفة عامة . فالعاشق يحس عادة ، على العكس من ذلك ، بالزهو ونشوة الرضا ، حتى ولو كان يعبد محبوبته من بعيد ؛ وفى موقفه هذا شيء يذكرنا بعملية « الاستسلام الإيثارى » ، التى تحدثنا عنها فى نهاية الفصل السادس من الجزء الأول ، ولكن ، وكما هى الحال فى أمثلة أخرى مماثلة من هذا النوع (وفى أغلب حالات التنويم المغناطيسى وحالات أخرى معينة) فإن هذا الاستسلام مبهج ومرض ، ففيه يبدو العاشق أنه يشعر بانبساط شخصيته أكثر مما يشعر بتقلصها . والحق أنه يشعر بسمو نفسانى معين فى حضرة حبيبته أو بمجرد التفكير فيها ، حتى فى « تواضعه » واستسلامه . وقد يفقد تواضعه هذا فقدانا تاما ، دون أن يكف عن العشق (وعلى أية حال فإنه قد يفقده تجاه الجميع ، ما عدا شخص المحبوب) ، ويشعر بأنه قد أوتى متعة وقوة تذكرانا (من بعض الوجوه لا منها كلها) حتى بحالة الهوس . ويبدو أنه يستمد هذه القوة من شخص المحبوب ، وقد يشعر بأنه لا يعجز عن أى شيء تباركه محبوبته وترضاه ، ومن ثم يبدو أيضا أن الذات العليا فى صورتها المسقطة ، وهى تعمل عن طريق الشخص المحبوب (كما كانت تعمل فى المثل السابق عن طريق المنوم) ـ تبدو : كأنها تحتضن الذات ، وتجتذبها وتسمو بها ، وبذلك تمنحها قوة غير عادية ، لا تكون لها مادام هناك فاصل عنيف بين الذات والذات العليا . ولا يفوتنا أنه فى حالة الهوس ، يبدو أن الفارق بين الذات والذات العليا يزول كذلك بطريقة ما . وهنا أيضا يحدث شعور بالقوة ، وإن كانت الحالة تختلف عن التنويم المغناطيسى وعن الحب من حيث إنه لا يوجد إسقاط للذات العليا ، بل ربما يوجد نوع ما من ابتلاع الذات للذات العليا .

وعندما ننتقل إلى الحالة المضادة ، حالة الماليخوليا ، ونقارنها بالتنويم ،

تم بالحب ، قد نلاحظ ، على الرغم من وجود درجة ما من الإسقاط (الوهمى) للذات العليا فى الحالة السابقة ، أننا نجد أيضا فى الوقت نفسه :

١ - تمايزا حادا وبونا شاسعا بين الذات والذات العليا .

٢ - ونجد فى الذات العليا عنصراً عدوانيا (يضطهد ويتهم ويذل) يكاد لا يكون له أى وجود فى حالتها المسقطة فى التنويم المغناطيسى أو فى الحب .

وعلى هذا قد نستطيع أن نقول إن مظاهر التنويم المغناطيسى والحب الطيبة تكون فى : -

(ا) قدرة الذات العليا المسقطة على أن تمارس التأثير على الذات تأثيراً هزيلا ولكنه مرقيا يرفع الذات إلى مستواها هى ، وهنا يحدث فيها من بعض الوجوه امتزاج معها .

(ب) وفى غلبة جوانب الذات العليا الخيرة ، المحبة والمساعدة ، من حيث تمايزها عن جوانبها العدوانية .

فبفضل هاتين الحالتين ، يحتمل ألا يوجد صراع ، وأن تقل ضروب الكف المعتاد وجودها . ولعل ما ينتج عن هذا ، من تحرر أعظم وإمكان أكبر لاستخدام طاقة عقلية ، يكمن وراء القوى الفريدة ، والمظاهر الخاصة التى تصحب الحب ، والتنويم المغناطيسى وحالات أخرى معينة . وهنا أيضا مزيد من الأبحاث المثيرة ينتظر العالم النفسى الذى يحاول أن يميز الفوارق الدقيقة التى بين هذه الحالات المتنوعة ، أما من جانبنا ، فحسبنا هنا أن نبين وجوه التشابه بينها .

ويبدو أن عملية الإيحاء الذاتى فى تشابهها مع الإيحاء الخيرى تدل ، مع ذلك ، على أن إسقاط الذات العليا ليس شرطا جوهريا لاغنى عنه لهذا التقارب الخير بين الذات والذات العليا . والظاهر أن الذات العليا تقوم

هنا بنفس التأثير دون إسقاط ، (وإن يكن ، كما يرى بعض علماء النفس ، أن الصورة العملية ، أو الذاكرة (أو مثل كويه (Coue) الأعلى ، أو أى رمز مؤثر آخر) قد تكون فعالة من وراء ستار ـ كما تفعل تماماً صورة المحبوب فى عقل المحب .

وثمة حالة أخرى مشابهة لها كبيراً ، يرى فرويد(١) أنها تتمثل فى « الفكاهة » إذا اتبعنا تفسيره ـ حيث تتخذ الذات وجهة نظر الذات العليا ، وتطل من هذا المركز العالى ، على نفسها ، شأنها فى ذلك شأن الوالد الشفيق الذى يبتسم من أجل توافه هموم طفله الصغير ومظاهر سلوكه الغريب . ويضرب فرويد مثلا لذلك ، قصة السجين المعروفة ذلك الذى قال وهو يقاد إلى الإعدام صبيحة يوم اثنين (حسنا وهذا أسبوع آخر يبدأ بداية طيبة) . وثم مثل آخر حديث متشابه من بعض النواحى فى قصة ذلك الذى نجا من سفينة أغرقها الطوربيد وسط المحيط ، فقد دنا من سفينة مرت به ، وقال وهو يطفو على قطعة خشب تتأرجح به على صفحة الماء بشكل فيه خطر على حياته : هل أنتم ذاهبون فى نفس طريق أيها الرفاق(٢) ؟ .

وفى كلتا الحالتين تضمين لعدم اكتراث بالحياة ، وإغفال متعمد لخطورة الموقف ، وافتراض عابث أن الأمور تجرى كالمعتاد ، وأن القيم السوية ما زالت موجودة . وكل هذا يضيف إلى صفة « الفكاهة » الخاصة نوعاً من الاعتزاز والتباهى ، ومن وجهة نظر الذات العليا ، ترى الذات عدم أهميتها ، ويعقب هذا عدم أكتراث لدمارها الشخصى ، ولكنها فى نفس الوقت تبدى جبهة متحدة جريئة (بل قد نقول بطولية) تجاه واقع عدائى يهددها

---

(١) "Homour" Int. J. of Psa. (1928) 9, 1.

(٢) The Listener, April 8, 1948

وثم حالات أخرى ، أقل تطرفا من السابقة ، لا يكون الفرد فيها في خطر مباشر ، وإنما حلت به نكبة شديدة - فيها تهرع الفكاهة مرة أخرى إلى نجدته لتمكنه من التغلب على النكبة التي يعانيها ، وكي يثبت وجوده على الرغم منها . وهكذا كان كثيرون من أهالي لندن خلال أيام تلك الحرب الخاطفة (Blitz) التي كان يقوم بها الألمان ، يشعرون بالجرأة وارتفاع الروح المعنوية عن طريق علامات التحدي والمقاومة الباسلة التي كتبت بالطباشير على بعض المباني التي دمرتها القنابل مثل : (انسف . . ! !) أو (ضربت بالقنابل ، ونسفت .. واحترقت .. ولكنها لم « تنفق » بعد) أو (ما زال المحل مفتوحا) . . . وبعد زيارة أخرى لطائرات العدو . . . (المحل المفتوح أكثر من ذي قبل) ومرة أخرى ، وأمام مؤسسة متواضعة (لا يزعجك ما ترى .. حبذا لو رأيت فرعنا في برلين[١]) .

---

(١) إنا لمستطيع ، في ضوء حالات الفكاهة هذه ، أن نحصل على فكرة عن السبب الذي يؤدي إلى سيطرة جوانب الذات العليا الرحيمة التي سبق أن لاحظناها أيضا في الإيحاء الذاتي وفي الحب . والتنويم المغناطيسي . فمن المحتمل أن الذات العليا ، بعد أن تنضم إلى صف الذات ، وتتخذ دور حاميها . تأخذ في توجيه عناصرها العدوانية نحو العالم الخارجي بنفس الطريقة التي قد يسعى بها الأب ليحمي ابنه ويدفع عنه مهاجما يهاجمه .

وقد أكد عدد من علماء التحليل النفسي أهمية العناصر العدوانية في الفكاهة مثل :

Ludwig Jekels and Edmund Bergler, Ubertragung und Liebe, Imago, 1934. Theodor Reik, Zur Psychoanalyse des Judischen Witzes, Imago 1929.

وهم الذين ذهبوا ، على عكس فرويد ، إلى أنهم يرون في صور معينة للفكاهة هجوما من الذات على الذات العليا ، وعلى السلطات الخارجية التي تقابلها ، أكثر من أن يروا فيها اتخاذ الذات لموقف الذات العليا . وعلى أية حال فإني أعتقد أنه من الميسور أن نبين أن الفروق التي نحن بصددها هنا فروق كمية أكثر منها نوعية ، وأن هناك انتقالا مستمرا من حيث :

ا — الأجزاء النسبية للعناصر العدوانية والعناصر الحامية (وذلك مثل الأب في المثال السابق ، الذي قد يكون مهتما بحماية ابنه وإبعاد المهاجم عنه) .

ب — ومن حيث اتجاه حب العدوان إلى الذات ، أو إلى العالم الخارجي ، أو حتى إلى الذات العليا نفسها (أو على الأقل نحو القيم التي كانت الذات العليا قد اعتنقتها في الماضي) .

وتبدو روح الفكاهة هنا وكأنها معونة جاهزة وقت الشدة ، وهى بهذه الطريقة تذكرنا بالمظاهر الدينية لإسقاط الذات العليا التى سننتقل إليها بعد قليل . وكما أشرت قبل ذلك فى موضع آخر(١) إلى أن الموقف الذى تتضمنه الفكاهة يشبه ، فى نواح كثيرة ، موقفنا إزاء الحرب ، حيث نعد التضحية بحياتنا الشخصية شيئاً ضئيلا ، إذا كان ذلك فى خدمة الوطن ؛ فهنا أيضا نفنى ذاتنا بطريقة ما فى ذلك الكل الأعلى (الوطن) الذى أسقطنا عليه ذاتنا العليا . هذا وإن نداء وطننا فى هذه الحالة ليكون ، هو أيضا ، نداء ذاتنا العليا ، ونستطيع فى غمرة هذا الشعور أن نهتف مع (كيلنج) مرحبين « من ذا الذى يموت إذا عاش الوطن » ؟ .

يفضى بنا هذا الاعتبار الأخير إلى معالجة ما لإسقاط الذات العليا من جوانب اجتماعية . فعندما تحل أمتنا ، أو يحل وطننا ، محل الذات العليا ، نكون قد أسقطنا ذواتنا هذه ، لا على فرد ، بل على جماعة ، ونتخلى عن سيطرتنا الخلقية على أنفسنا عن طريق ذاتنا العليا (الداخلية) ، لسيطرة معايير الجماعة . وهنا ، على ضوء مفهوماتنا الحالية ، لدينا ما يفسر فقدان الفرد قوته الناقدة ، وحساسيته الخلقية ؛ وهو ما لاحظه وأسف عليه كثيرون من علماء النفس من (ليبون)(٢) ومن بعده . وعلى أية حال ، فقد اقتصر الكتاب الأول الذين عنوا بهذا الموضوع على معالجة الجانب المظلم من وجوه الصورة(٣) والواقع ، أن إلغاء ضمير الفرد لفائدة سيطرة جماعة ما ، لا يتحتم كما يؤكد ماكدوجال(٤) أن يتضمن فى حد ذاته ، تدهور الأخلاق بالضرورة ، بل يتوقف الأمر على طبيعة الجماعة ،

---

(١) The moral Paradox of Peace and war Conway Memorial Lécture 1941

(٢) Lebon, The Crowd, 1895

(٣) وإن يكن من المحدثين من لايزالون يفرطون فى تشاؤمهم فى هذا الموضوع : فانظر مثلا كتاب نيبور (Reinhold Niebuhr) الذى عنوانه Moral Man and Immoral Society, 1941

(٤) W. Mc Dougall, The Group Mind, 1920

وتنظيمها ودوافعها . فإن كانت الجماعة جمهرة من الناس قامت اتفاقا ومصادفة ، ويعوزها التنظيم ، فمن المتوقع أن يكون سلوكها وحشيا ، وبشكل خال تماما من اللياقة أو العطف ، وهو ما لا يستطيع أى فرد من أفراد الجماعة أن يفعله وحده ، كما يبدو فى حالات الذعر ، والإعدام دون محاكمة ، والمذابح الجماعية وغيرها ، من ظواهر سلوك الجماعة الوحشى . . . ومن ناحية أخرى ، إن كانت الجماعة منظمة ، أو تحركها مثل عليا ، فقد يرتفع مستوى السلوك الأخلاقى فيها فوق مستوى الفرد المتوسط مادام يمكن أن تحدده أعلى شخصيات الجماعة ذكاء ، وأمتنها أخلاقا ؛ وما دام السلوك يظل موجها فى هذا الاتجاه على أساس القول بأن كل رجل فى هذه الجماعة يعد ، إلى حد ما ، حارسا لأخيه حتى إن أى مارق عنها ليتعرض على الفور لاستهجان الأعضاء الآخرين واحتقارهم .

ومهما يكن من أمر فليس التنظيم ، ولا وجود المثل العليا يكفى وحده لهذا الغرض . فبدون التنظيم (الذى قد يتصادف أن يساعده كل المساعدة وجود تقاليد مناسبة) لا توجد وسيلة (اللهم إلا فى الجماعات الصغيرة جداً) تتمكن بها الشخصيات ذوات الخلق الرصين ، وذوات العقول القديرة ، من أن تؤثر دائماً فى الجماعة ؛ وبدون المثل العليا المطلوبة ، لا تستخدم القوة المنظمة للجماعة ، إلا فى أغراض تجافى الخلق ؛ وربما كان ذلك بتأثير واحد من هؤلاء المجرمين العتاة الذين أشرنا إلى وجودهم فيما مضى (فى الفصل الثانى من الجزء الأول) إشارة عابرة .

وظاهر أن الخطر الأخلاقى الكامن فى تسليم الفرد ضميره إلى الجماعة ، هو أننا نصبح تحت رحمة تلك الانفعالات والمثل التى تحكم الجماعة ؛ ومادام شعورنا بمسئوليتنا الفردية قد أبطل ، فقد نستسلم بسهولة لتصرفات من نوع بدائى خشن نخجل منه كل الخجل لو كنا نحكم بمعايير ذواتنا

للعليا[١] . وبقدر ما يصبح إسقاط ذواتنا العليا بالجماعة حالة دائمة نسبياً (وهو ماتهدف إليه الدول الاستبدادية الجماعية) ، فإن إضعاف حساسيتنا الخلقية قد يصبح حالة مستديمة . . هذا ، وتحت تأثير المعايير والمثل الشديدة الانحراف ، قد يكتسب هؤلاء الذين امتصوا هذه المثل والمعايير مما يسمى أحياناً « الذات العليا الآثمة » ، أى الذات العليا التى تدفع صاحبها فى اتجاه إذا ما حكمنا عليه بمعايير الأفراد الآخرين أو المجتمعات الأخرى ، كان مستهجناً كل الاستهجان ، كما قد نفعل فى حالة أولئك الذين قام بتربيتهم آباء كانوا مجرمين ، أو رجال عصابات . وحتى لو كانت معايير الجماعة جديرة بالاحترام فى ذاتها ، فإن مجرد تراخى مسئولية الفرد التى يتضمنها تصرف الجماعة يكون له أخطاره ؛ ومن ثم كان فى القول بأنه ليس للجماعات ضمير ، نواة من الحقيقة الخالصة ، لولاها لكان هذا القول إسرافا ومبالغة كبيرة . ولهذا السبب أيضاً تكون اللجان الصغيرة أكثر نجاحاً من اللجان الكبيرة ، لأن صغر مقدار الحكمة الجماعية فى اللجان الصغيرة ، يعوضه تزايد الإحساس بالمسئولية بين الأعضاء ، تعويضاً كبيراً .

وواضح تماماً (كما سبق أن أشرنا) أن أخلاق الجماعات تتوقف توقفاً تاماً على أخلاق زعمائها . والواقع أن الزعيم يعنينا بصفة خاصة هنا ، لأنه الشخص الرئيسى الذى نسقط عليه ذواتنا العليا . وقد ذهب فرويد[٢] إلى القول بأن العامل الجوهرى فى تماسك الجماعة ، وفى سيكولوجيتها بصفة

---

(١) يبدو أن هذا يشير الى أن إسقاط ذواتنا العليا بالجماعة يكون من نوع أنجح وأدوم من الإسقاط المماثل له بشخص المنوم المغناطيسى . وقد يكون هذا مرتبطا بقوة العدد ، ذات التأثير البالغ فى النفوس ، وبالجو المسيطر كل السيطرة ، وبالتقاليد أيضا ، وفى حالة الأمم أو الجماعات العريقة ، وهو ما لا يعمل فى حالة المنوم المغناطيسى الذى لا يعدو أن يكون بعد كل شىء فردا واحدا . ومهما يكن السبب ، فلا شك أن الفرد يندر أن (يستيقظ) عندما توحى اليه الجماعة بإيحاءات تنافى الخلق السليم .

(٢) Group Psychology and the Analysis of the Ego, 1922.

عامة ، يكمن فى إسقاط كل أعضاء الجماعة ذواتهم العليا على شخص مفرد واحد ، هو شخص الزعيم . وقد يبدو هذا مبالغة إذا نظرنا إليه فى ضوء أبحاث علماء النفس الاجتماعى الآخرين ، فقد تكون لدينا عواطف قوية تجاه الجماعات ، بل حتى نحو الجماعات القومية الضخمة ، من غير نظر إلى زعمائها ، ومع ذلك يظل صحيحاً أن تكون العواطف القومية تجاه أشخاص أو أشياء محسوسة ، أسهل من تكوينها تجاه المجردات (والجماعات القومية التى نشير إليها هنا : مثل بريطانيا ، أو الولايات المتحدة ، أو ألمانيا . . . مجردات كلها) . فكى نثبت ولاءنا ونقويه تجاه مثل هذه الجماعة المجردة ، علينا أن نبحث عن رمز مادى محسوس على الأقل . وقد يكون هذا الرمز المحسوس علماً ، أو شعاراً ، أو لحناً ، أو لوناً ؛ ولكن الرمز البشرى يكون أكثر إرضاء للنفس من هذا كله من بعض النواحى . وإذا ما استثنينا الرموز المجازية مثل : « جون بل » أو « العم سام » وغيرهما ، وهى الرموز التى تكون لها أهمية خاصة بسبب دوامها النسبى ـ إذا ما استثنينا هذا ، فإن زعيم الجماعة يكون فى أثناء حياته ، هو نفسه الرمز الطبيعى الذى يجب اختياره . والحق أن الزعيم الناجح لا يمكن إلا أن يكون موضع إسقاط الذات العليا من جانب تابعيه . ومن الطبيعى أن تعمد الدول الاستبدادية الجماعية إلى تشجيع هذا الإسقاط قصداً ، فالزعيم معبود الجماهير ، تخلع عليه صفات تعلو على صفات البشر وقدراتهم ، من حيث العصمة من الخطأ ، وذلك مثلما كان يقال للشباب الإيطالى إن « موسولينى على حق دائماً » .

ومع ذلك ، فالمجتمعات التى تعتمد أولا وأخيراً (أو تعتمد إلى حد كبير) على إسقاط الذات العليا بشخص الزعيم بشكل عام ، تعانى من نواحي ضعف معينة :

فأولا : لو فقد الزعيم ـ بالوفاة أو بغيرها ، فقدت الجماعة الرابطة

العامة التي تحفظ عليها كيانها . وتتجلى نتيجة هذا في الانحلال السريع الذي قد تصاب به الجماعات (من المدارس أو المجتمعات الصغيرة إلى الإمبراطوريات الضخام) التي تبلورت حول رمز واحد مسيطر . وإذا أريد أن يكون لشخص الزعيم أهمية كبرى ، ويكون مع هذا في استطاعة الجماعة أن تظل قادرة على البقاء بعد زواله ، فلابد لهذا الزعيم من أن يحصل على الكثير من أهميته من النفوذ المتعلق بمنصبه ، لا من مزاياه الشخصية وحدها ، وذلك بأن يسلم هذا النفوذ المعنوى إلى خلفه الذى يأتى بعده .

وثانياً : من المحتم أن يكون الموقف الذى يتخذه الناس إزاء الزعيم ، هو موقف التناقض الوجدانى إلى حد ما ، كما رأينا فى الفصل الأول عند دراسة المحرمات المتصلة بالملوك والحكام ؛ فالاتجاه فى هذا الحال يشابه إتجاه الطفل إزاء والديه ، أو اتجاه الذات إزاء الذات العليا . هذا وقد تكبت العناصر العدائية ، ولكنها تظل عرضة لأن تثور إذا ماقل نجاح الزعيم أو ضعف نفوذه ، وعندئذ تتوافر لدينا الشروط اللازمة لقيام ثورة قد تنتهى بخلع الزعيم ـ ولربما أيضاً بانحلال الجماعة ـ أو على أى حال فإنها تنتهى باختلال نظامها ، وهنا نرى ميزة الاستقرار الناشىء عن «النفوذ» المتصل بمنصب الزعيم أكثر منه بشخصه . وثمة ميزة أخرى تكتسب من ذلك النظام الذى يوجد فى أجزاء كثيرة من العالم ، والذى يقضى بأن تكون الزعامة مزدوجة . زعيم للإدارة الفعلية يصرف الأمور العملية ، والآخر يعمل كأنه رئيس روحى ، ويقف وراء الستار ، وبمعنى ما ، فوق خلافات الجماهير ومعاركهم . ويتمثل هذا فى نظام الملكية الدستورية . فقيمة مثل هذا الملك الدستورى العظيمة ، هى كما يقول إيدر (Eder)[١] إنه يمثل

---

(١) M. D. Eder Psychoanalysis in Politics, Ch. 4, in Social Aspects of Psychoanalysis, edited by Ernest Jones, 1924.

رمزاً يدعو إلى الوحـــدة ، يبدو وقوراً فوق العواصف السياسية ، والانفعالات الجائشة فى أى وقت من الأوقات ، وحينئذ يمكن أن يفقد رئيس الوزراء منصبه وحظوته ، دون أن يتعرض الولاء للدولة لأى خطر . وكذلك يمثل الملك أيضاً شخصاً عاماً تسقط عليه أفراد الرعية ذواتهم العليا ، مهما تنوعت اتجاهاتهم وتباينت آراؤهم . ولكن ، كى يقوم الملك الدستورى بهذه الوظائف ، لابد له من أن يبتعد بقدر الإمكان عن الجدل ، وينبغى ألا تتجسم فيه من المثل العليا إلا ما كان مشتركا بين رعاياه جميعاً ، وتصبح مجهوداته الشخصية وقدرته على خدمة دولته ، عن طريق آرائه الخاصة ، وقدراته على القيادة محدودة بكل صرامة ، ومع ذلك فإنه يظل بهذه الطريقة يقف موقف الوالد المحبوب المحترم ، على حين يتعـــدل اتجاه الرعية إزاء الوزراء المتعاقبين ويتغير بحسب مدى ما ينالون من حظوة لديها ، وما يثيرون فيها من سخط عليهم .

والملك ، أو الزعيم الروحى ، أو رأس الدولة ، هو أعلى رمز أرضى يمكن أن نسقط عليه ذاتنا العليا ، أما وراء هذا فيقوم كل ما هو إلهى ، وما فوق البشر . فمع كل من لدينا من ممثلين من البشر للذات العليا ، فإنا معرضون إلى درجة ما لتكرار خيبة الأمل التى قاسيناها عندما أدركنا قصور والدينا الأصليين وأن قواهم محدودة ، وإنا لنستطيع أن نتجه إلى الله ونلوذ به كما جاء أخيراً ، فنكون آمنين ، نسبياً على الأقل . وما دامت سنن الله تعز على إدراكنا ، ووجوده ومظاهره لا تدركها الحواس إلا بطريقة غير مباشرة ، فهو منزه عن النقائص التى لا بد أن تتضح لنا فى كل « الرموز » البشرية إن آجلا أو عاجلا . . . فهو أنسب هذه الرموز لإسقاط الذات العليا عليه ، ويستطيع الرجل المؤمن المتدين ،

أن يجد فى صلته بالله راحة من عبء التوجيه الذاتى ، والصراع الخلقى ، إلى حد كبير ، وأنه ليلجأ إلى الله واثقاً ، مطمئناً ، راجياً منه العون والإرشاد ، كما يفعل الطفل الصغير عندما يلجأ هذه المرة إلى أب إلهى يشعر يقيناً بقوته وعصمته من الخطأ . والواقع أنه من المحتمل أن توجد أكمل صور « الاستسلام الإيثارى » فى أقصى الخبرات الدينية وجداً ونشوة ، تلك التى قد لا يتمتع بها من ذلك إلا القلة من الناس حيث يبدو أن الذات قد فقدت فرديتها الضئيلة ، بكل ما بها من ضروب الخوف والقلق التافه والانشغال بهموم الوجود الشخصى ، وأنها أصبحت جزءاً لا يتجزأ من كل أكثر اشتمالا ، بل كل عالمى فى الواقع ، وجزءاً منسجماً مع اللانهائى ، تستمتع بشعور من الغبطة والانسجام لايمكن التمتع به بأية وسيلة أخرى. ويرى بعض الكتاب مثل سوتى (Suttie) أن هذه الحالة قد تعنى التخلص التام من قلق « الانفصال » ، ذلك الذى منى به الإنسان منذ ولادته . هذا وقد تمثل هذه الحالة ، وفقاً لمفهومات مدرسة أخرى ، نوعا من النشاط فى الراحة ، الذى لابد أن يعنى أحياناً أية خاصية من خصائص حالة « النيرفانا » التى لا تترادف ، كما يؤكدون ، مع حالة مجرد عدم القابلية للتغير أو الفناء.

وعلى أية حال فثم عقبة واحدة تحول دون وصولنا إلى حالة الغبطة الباطنية هذه ، حتى عندما تسقط ذاتنا العليا على إله أو ما يرمز إليه ، وهذه العقدة هى مشكلة التناقض الوجدانى نفسها التى نصادفها فى اتجاهنا إزاء والدينا وحكامنا الذين على الأرض . فالإله يمثل أيضاً كلا من جانبى الوالد أو الحاكم من حيث هو يحبنا ويحمينا ويحبط أعمالنا ، ويعاقبنا . وقد نستطيع أن نحاول حل هذه المشكلة بنفس الطريقة كما يحدث كثيراً فى المحيط الأرضى ، أى بطريقة « الحل » التى فيها تسقط النواحى المتناقضة على « رموز » مختلفة ، ومن ثم كثر وجود إلهين ، أو مبدأين إلهين فى مراحل معينة من التطور الدينى مثل أهورا مزدا وأهريمان : إلهى الخير والشر

فى الديانة الزرادشتية ، ومثل « الليه » و «الشيطان» فى الديانة المسيحية[1]
هذا ، والمشكلة التى نحن بصددها أقل حدة فى المستويات الأكثر بدائية ،
فالمتوحش يقنع بأن يعد آلهته كائنات خبيثة تستطيع العقاب ، وتستطيع
كذلك أن تقدم المعونة فى الوقت نفسه (وإن تكن مظاهر خبثها هى
السائدة عادة) — كما يعد الطفل والديه مصدر كل من الحماية والإحباط .
وحتى العبرانيين القدامى الذين لعبوا دوراً هاماً فى المحيط الدينى بنشرهم
لمذهب التوحيد ، كانوا قانعين فى غالب الأمر بأن يعدهم « يهوه » من
ناحية : شعبه المختار ، ومن ناحية أخرى ينزل بهم أشد أنواع العقاب قسوة
وضراوة . ولكن ، مع تقدم الفكر الدينى واللاهوتى ، بدت الحاجة إلى
تحرير مفهوم الإله من عناصر القسوة والإحباط ، وتسويته بالوالد
المحب الكامل ، وقد اتجهت جهود الكثيرين من المصلحين الدينيين العظام
إلى هذه الغاية .

وتمثل المسيحية (على الأقل إلى الحد الذى تتبع فيه تعاليم المسيح
الفعلية) واليهودية تناقضا صارخاً فى هذه الناحية . ولكن حتى إلى المدى
الذى تنجح معه هذه المجهودات ، فمازالت هناك مشكلتان .

(ا) أولاهما الصعوبة العقلية المتصلة بوجود الشر فعلا . فمن العسير
أن نوفق بين الشر وبين الإله الفائق القوة والحب . وقد شغلت هذه المشكلة
عقول الفلاسفة وعلماء اللاهوت خلال القرون كلها .

(ب) والمشكلة الثانية (وهى أنسب بموضوعنا الحالى) تنبعث من
الحاجة الانفعالية إلى العقاب ، وهى حاجة تتعارض مع الحاجة الأخرى
(السابق ذكرها) إلى حل مشكلة التناقض الوجدانى ، والتى لا يرضيها

---

(١) لدراسة سيكولوجية أكثر تفصيلا لموضوع الشيطان انظر
Ernest Jones, on the Nightmare, 1931

وجود إله مطلق الحب والرحمة . . ومن ثم فهناك ميل دائم إلى النكوص من حيث إضافة صفات وحشية قاسية غيورة إلى الإله .

وبصرف النظر عن الصعوبات المتعلقة بمشكلة الشر ، يبدو أن الأمر يتطلب تحرراً أعظم من الإثم ، ومن الحاجة إلى العقاب ، أكثر مما لدى البشرية عادة . وذلك قبل أن يستطيع الإنسان أن ينظر إلى الله على أنه « خير على الدوام » . وبسبب هذا الإثم ، والحاجة إلى العقاب ، وبسبب عقدة بوليقراط والخوف من التجبر والاستعلاء ، صار البشر يميلون المرة بعد المرة إلى العودة إلى المفهوم البدائى . إلى أن إلههم إله غيور ، يغضبه نجاح البشر أو سعادتهم ، وأن غضبه هذا لا يزول إلا بمعاناة البشر الآلام .

أما مدى رسوخ هذا الميل فى النفوس ، فيتضح عندما نرى أنه ، حتى إن أغفلنا نواحى الدين الميتافزيقية ، كما يفعل الملحدون ، فإن ذلك الخوف الكئيب من الغضب الإلهى يظل باقياً . فإطراح الاعتقاد العقلى بإله يفرض المحرمات والمحظورات ، ويعاقب من يخالفونها ، لا يعنى بالضرورة أننا نستطيع أن ننبذ هذه المحظورات والمحرمات نفسها . وعندما نعجز عن أن نسقط ذواتنا العليا على إلهنا ، فإنا نضطر إلى أن نعود ونمتصها من جديد ، وبذلك نصبح معتمدين اعتماداً كلياً على كياننا الخلقى والشخصى . وفى نواح معينة ، قد تصبح ذاتنا العليا ، عندما توجه للداخل ، أكثر صرامة فى محظوراتها ، مما لو أسقطناها على الإله ، واتكلنا على رحمته . وهذا قد يشبه فقداننا الإله بفقداننا والدينا الأرضيين من بعض الوجوه . فقد كنا فى حياتهم نستطيع أن نداهنهم ونقنعهم ، ونطلب منهم العفو والغفران ، ونكفر عن ذنوبنا بتصرفات صغار تنم عن طاعتنا وتوبتنا ، ولكن هذا كله لم يعد مستطاعاً بعد موتهم ، فلم يعد تعديل موقفهم ممكننا ، بل يظل ثابتاً صلباً كما كان وهم أحياء ، وما يسميه علماء التحليل النفسى « بالطاعة المؤجلة » ، للراحلين من الآباء ، قد يكون نظاماً أقسى من الطاعة

لهم وهم على قيد الحياة . ومن ثم كان ذلك الدستور الصارم الذى كثيراً ما يسيطر على حياة هؤلاء الذين يدعون نظريا فحسب ، أنهم أحرار الفكر أو ملحدون ، أو حتى من يأخذون بمذهب اللذة ، فهذا « الدستور » (كما يشرحه برنارد شو جيدا فى روايته المسماة Too Trueto be Good) قد يدفع أبناءهم إلى ما قد يبدو لهم عبثاً أخف فى خدمة الله . وعلى هذا فإذا أردنا أن تكون لنا أخلاقيات متحررة من حيث الوجدان والسلوك ، ومن القيود الميتافيزيقية كذلك ، فلن يكفى أن نتخلى عما قد نعتبره خرافات وعقائد بالية بشأن مظاهر الكون الخارجية ، بل يجب علينا أيضاً أن نحرر أنفسنا من المظاهر العتيقة التى لذاتنا العليا الباطنية .

الفصل الخامس

التغلب على الذات العليا ، وتفاديها

تمهيد :

قال فرويد ذات مرة ، فى كلمات بالغة الدلالة إن التحليل النفسى أوضح أن الإنسان ليس فقط أبعد عن الأخلاق مما يعتقد ، بل إنه لأحسن أيضاً مما يظن بكثير . وترجع الصفة الأولى إلى الدوافع الفجة البدائية الأنانية المذهلة التى لها أصولها فى الـ (هو) ، على حين ترجع الصفة الثانية إلى الدوافع المنبعثة من الذات العليا . والذات العليا هى التى يعنى بها هذا الكتاب أساساً ، ولا يهدف إطلاقا إلى دراسة الـ (هو) دراسة منظمة ، ومع ذلك فقد اضطررنا بطبيعة الحال إلى أن نتعرف على هذه الدوافع المنبثقة آخر الأمر من الـ «هو» وهى دوافع تعمل الذات العليا على ضبطها وتوجيهها.

وقد رأينا أن هذه الداوفع ليست فاشلة دائماً فى صراعها مع الذات العليا . فعلى الرغم مما لهذه الذات (العليا) من قدرة عظيمة سبق أن أتيحت لنا الفرصة الكافية للتعرف عليها وإدراك مداها ، ففى الإمكان أن ندور حولها ونحتال عليها ، بل وحتى أن نسيطر عليها . هذا ، وسنمضى فى هذا الفصل فى دارسة منهجية لبعض الطرق التى يصمد بها الـ « هو » للذات العليا ، ويثبت وجوده ضدها ـ وبعض الطرق التى كثيراً ما يستطيع البشر أن يتصرفوا بها تصرفات تجافى الخلق بشكل سافر رغم أنهم يملكون « حيلة » خلقية قوية كالذات العليا . ولا يخفى أننا نلمس هنا موضوعاً واسعاً معقداً هو بعينه موضوع « معصية الإنسان الأولى والتفاحة ـ » ومن أخطائنا الصغرى(١) التى ارتكبناها فى السنوات الأولى من حياتنا

---

(١) وهى ليست صغيرة إلا أن قوتنا ضئيلة . وانظر مقال كلاين

Melanie Klein Criminal Tendencies in Normal Children Brit. J. of Med. Psychology 1927.

إلى المعاصى الجسيمة التى نسميها الانحراف والجريمة ، بل حتى إلى هذه الأشكال الخشنة من أشكال السلوك الإجماعى التى دأبنا على أن نتهم بها أعداءنا فى الحرب .

ومن غير أن ندخل فى حسابنا الذنوب والمخالفات الصغرى ، فلدينا الآن مؤلفات كثيرة فى علم الجريمة وحده ، وعدد ضخم من البحوث الهامة الجديدة كذلك فى ميدان الجريمة المحدود . أما من حيث جوانب الموضوع الأخير الهامة ، فلا يسعنا إلا أن نحيل القارئ إلى الكتب التى يحوى بعضها علاجا نظرياً يثير الإعجاب ، كما يحوى حالات توضيحية كافية(١) وحسبنا هنا أن نشير باختصار (وربما لهذا السبب ، بما قد يبدو طريقة مجردة جافة لا حياة فيها) إلى بعض الطرق التى تتعرض لها الذات العليا لأن تهزم أو تتفادى . وسنضطر إلى تناول موضوعات يبدو أنها مألوفة ، ولكننا سندرسها من وجهة نظر مختلفة بعض الاختلاف ، ونرجو أن نضيف شيئاً إلى المعرفة التى اكتسبناها فيما يتعلق بطبيعة الذات العليا وقوتها ، وطريقتها فى العمل ، وذلك بأن ندرك مواضع النقص فيها ، ونعرف حدودها من حيث هى وسيلة للتوجيه والرقابة الخلقية .

---

(١) زيادة على ما أشرنا إليه من مؤلفات رايك Reik والكسندر وستاوب Staub يمكن الرجوع إلى الكتب الآتية :

1- W. Healy, The Individual Delinquent, 1915
2/3- Cyril Burt, The Young Delinquent 1925, / The Subnormal mind, 1935
4- F. Alexander and W. Healy, Roots of Crime, 1931
5- A. Alchhorn, Wayward Youth, 1935
6- A. S. Neil; The Problem Child, 1930
7- The Reik, The Unknown murderer, 1935
8- W. Norwood East and H. W. de B. Hubert, The Psychological Treatment of Crime, 1939 (H. M. Stationery Office)
9- The British Journal of medical Psychology
10- Delinquency & mental defect (1928)
11- The Definition and Diagnosis of moral Imbecility (1926)
12- The Psychology of Crime 1932

ولعله من المستحسن ، خلال دراستنا للانحراف الخلقي والإجرام ، أن نضع نصب أعيننا ، ما أكده عدد من الكتاب من أننا جميعاً قد ولدنا مجرمين ، بمعنى أن الفطرة قد زودتنا بدوافع كثيرة إذا لم نتحكم فيها أدت بنا حتما إلى سلوك معاد للمجتمع . وهذا لا شك عنصر الحقيقة فى مبدأ الخطيئة الأصلية . وما علينا إلا أن نراقب لوقت قصير طفلا صغيرا ، يتراوح سنه بين سنتين وأربع ، لندرك أنه إذا ما ترك وحيداً ، فسرعان ما سيدمر ما تتناوله يده فى أية بيئة متحضرة ، وقد ينتهى هذا بهلاكه هو ، أو على الأقل بأن يلحق بنفسه أذى كبيرا ، فهو لا يمكن أن يترك وحيداً مع اطمئنان على سلامته الشخصية وعلى سلامة الآخرين ، إلا إلى الحد الذى تجد معه القيود التى يفرضها الكبار صدى فى عقله (أى إذا ما اتحدت فى ذاته العليا الآخذة فى النمو) .

والحق أن القابلية الأصلية للسلوك الإجرامى ، تتوقف على النسبة التى بين قوة الدوافع المعادية للمجتمع ، وبين قوة الميول التى تكفها وتكبحها ، سواء كانت داخلية أو خارجية . ولا تصبح هذه الصورة الكمية البسيطة غير وافية ، ولا تزداد الحاجة إلى تقييم نوعى دقيق وضوحاً ، إلا بقدر ما تتعقد الذات العليا نفسها ، وتتعقد العلاقات بينها وبين الـ « هو » (بطريقة من الطرق التى سبق أن درسناها) .

وسنحاول جهدنا فيما يلى ، أن ندرس أولا الجوانب الكمية البسيطة كل البساطة للسلوك المعادى للمجتمع ، ثم نعالج بعدها بعض الأحوال المعقدة . وإن كنا نظراً لتداخل عمليات العقل البشرى بعضها فى بعض باستمرار ، ولتعدد عواملها الانفعالية ، سنجد أنفسنا مضطرين بذلك إلى أن ندخل شيئاً من التشويه ومن الإسراف فى التبسيط فى دراستنا هذه.

ويجب ألا ننسى أننا فى الحقيقة لا نعنى دائماً ، بالذات العليا وحدها أو بالـ « هو » وحده ، بل نعنى بنسبة أحدهما إلى الآخر ، فبذلك نستطيع أن

تعالج مشكلة الإجرام فى أبسط جوانبها الكمية ، بأن ندرس أولا هذه العوامل التى تحدث دوافع عنيفة من دوافع الـ « هو » ثم ننتقل إلى تلك الدوافع التى تحدث نقصا فى الذات العليا أو تعمل على إضعافها .

قوة الدوافع المفرطة :

كثيرا ما أشار برت (Burt) إلى أن التصرفات الإجرامية ماهى آخر الأمر إلا انطلاق للدوافع الغريزية ، انطلاقا حرا لا يعوقه عائق ، وهو فى هذا إنما ينظر إلى ظاهرة الانحراف من وجهة نظر السيكولوجية لا من وجهة نظر فرويد .

ويرى أنه من الممكن النظر إلى أنواع الانحراف المختلفة ، كالسرقة والاعتداء ، والاغتصاب والجرائم الجنسية وغيرها ، (بل وربما إلى التشرد أيضا) على أنها تعبيرات لغرائز معينة ، على النحو الذى عرفها به مكدوجل . ويميل (برت) بفضل ما اكتشفه من أن هناك عاملا عاما للانفعالية[١] ، أو لقوة الغريزة ، يشبه ، من حيث النزوع والوجدان ، عامل الذكاء العام فى ناحية المعرفة (وهو العامل(G) عند مدرسة سبيرمان (Spearman) يميل إلى أن ينسب إلى قوة هذا العامل العام الذى يقترح أن يسميه (e) قدراً من الأهمية يفوق ما ينسبه إلى أية غريزة بعينها .

فإذا قوى العامل الانفعالى العام (e) عند أحد شخصين ، تساوت فيهما جميع العوامل الأخرى ، فإن هذا الشخص يكون أكثر ميلا إلى الانحراف من زميله الذى يضعف عنده هذا العامل ، وسيحتاج إلى قدر

---

(١) Cyril Burt, The Analysis of Temperament. British J. of medical Psychol. (1938)
The Factorial Analysis of Emotional Traits, Character and Personality, (1939)
The Facters of the mend 1940.
وأول شيء نشره برت فى هذا الموضوع تجده فى Brit. Assoc. Ad. Sc. Anmal (1985)
بعنوان : General and Specific factors Underlying the Primary Emotions.

أعظم من الضبط الداخلى أو الخارجى - كى يتمكن من كبح جماح دوافعه الغريزية القوية ومنعها من التعبير عن نفسها تعبيراً مضراً بالمجتمع .
وفضلا عن ذلك يرى (برت) أن لنوع الانفعال السائد أهميته أيضا ، وأن الأشخاص هم أكثر عرضة للانفعالات الإيجابية مثل الغضب ، وحب الاجتماع ، والجنس ، والسيطرة ، يكونون أكثر تعرضا للانحراف إلى الإجرام ، على أنه يحتمل أن يكون ذوو الانفعالات الهزيلة ، أو السلبية مثل الخوف والاشمئزاز والخضوع ، أكثر عرضة للإصابة بأمراض عصبية.
وزاد هذا الرأى قوة باكتشافه التالى الذى حققه بطرق التحليل العاملى ؛ فقد اكتشف وجود عامل آخر (ذى قطبين) بسببه يتجه الأفراد (زيادة على ما بينهم من فروق فى العامل الانفعالى (E) ، إلى الاتجاه نحو إحدى صورتى التعبير الانفعالى هاتين . وعلى أن مهمة تطبيق الحقائق الجديدة التى تمخض عنها هذا الكشف ، تطبيقا تفصيليا فى ميادين البحث الجنائى ، والأمراض النفسية - لا تزال أمامنا .

ولا يخفى أن هذه الفروق الفردية فى الاستعداد الغريزى تعد فروقاً وراثية فى طبيعتها ، وهو رأى يتفق مع رأى فرويد وآراء الكثرة من علماء التحليل النفسى الآخرين ، الذين يجعلون للفروق الغريزية التى بين الأفراد أهمية عظمى دائما - وإن اعترفوا ، كما فعل غيرهم من علماء النفس - بما فى التمييز بين الصفات الوجدانية التى ترجع إلى الوراثة ، وتلك التى ترجع إلى البيئة من صعوبة .

ومهما يكن من أمر فالمتفق عليه بوجه عام ، أن كل العوامل الأخرى التى سنذكرها فى سياق حديثنا عن قوة دوافع الـ « هو » ، لا ترجع إلى عوامل وراثية بقدر ما ترجع إلى تأثيرات البيئة والنمو ، تلك التى تعدل الميول الغريزية الأصلية وتوجه تعبيراتها وجهات خاصة .

وأول هذه التأثيرات وأبسطها من حيث التصنيف - هو تأثير

«التدليل» أو الإفراط فى التساهل مع الأطفال. ويظهر أن هذا فى جوهره يعنى السماح للفرد بأن يعبر عن دوافعه بطرق معادية للمجتمع ، فيحصل من وراء ذلك على كسب خاص ، أى أن يصل إلى هدفه على حساب الآخرين دون التعرض لمعاناة كثير من الإحباط والعقاب أو فقدان الحب . وبعبارة أخرى ، أنه يفلت من الجزاء ، وبذلك يتعلم أن الإجرام مربح فى الواقع ، أى يتعلم أنه يستطيع أن يحقق كسباً عن طريق الجريمة ؛ مثله فى ذلك مثل المريض بالعصاب الذى تعلم أن يحقق لنفسه كسبا اجتماعيا من أعراض مرضه (كأن يكتسب عطفا ، أو أن يعفى من أعمال تضايقه) ، فإنه لا يجد ما يغريه بالتخلص من تلك الأعراض ، وكذلك الطفل ، لا يرى ما يدعو لتحسين سلوكه ، ولا يجد ما يدفعه إلى تنمية الضوابط التى تكبح أهواءه . وهذه الضوابط هى التى تتمثل فى الذات العليا . وفى لغة السلوكيين ، يتكيف الطفل (ويستمر فى ذلك بعد أن يكبر فيصبح راشدا ثم رجلا ناضجا) تكيفا يجعله يواجه كل حاجة من حاجياته بالتعبير الفج الخشن عن كل دافع من دوافعه . وبذلك تصبح الجريمة فى الواقع عادة له . ونتيجة هذا هو الفشل فى إيجاد التوازن بين العقاب والثواب ، والألم واللذة ، ذلك التوازن الذى يتمثل فى مفهوم « حاسة العدالة الباطنية » التى بحثناها فى الفصل الثانى من هذا الجزء .

ويمكن القول بوجه عام : إن معالجة المنحرفين الذين من هذا النوع لا تتم إلا عن طريق تلقينهم درساً قاسيا مؤداه ـ أن امتناع المرء فى المحيط الاجتماعى ، عن إرضاء النفس إرضاء عاجلا ، كثيراً ما يكون فى النهاية مقدمة لازمة لنيل الاستحسان أو المكافأة . إلا أن عملية التخلص من العادات التى تكونت على هذا النحو قد تكون طويلة . ولكن هذا الصنف من الناس يندر ـ لحسن الحظ ـ وجوده فى صورته الخالصة ؛ فحتى أكثر

الآباء تساهلا فى تربية أبنائهم يضطرون إلى وقف هذا التساهل عند حد ، وبذلك يفرضون قدراً من الضبط والتقييد على ممارسة أبنائهم الحرية المطلقة فى إشباع رغباتهم الأنانية . وهذا بدوره يؤدى إلى تكوين شىء من الذات العليا ، وإلى نشوء شىء من الشعور بالإثم . ومهما يكن من أمر ، فإلى المدى الذى توجد معه صور قريبة من هذا الطراز ، ولا سيما إذا كانوا إلى جانب هذا يرزحون تحت عبء استعداد وراثى ، وجدانيا ـ نزوعيا كان ، أو عقليا ، فإنهم لا شك ينضوون تحت طائفة « البلهاء خلقيا » ، الذين نص عليهم القانون الذى صدر فى بريطانيا عام ١٩١٣ بشأن النقص العقلى ، وعرفهم بأنهم « الأشخاص الذين أظهروا منذ سن مبكرة ميولا شريرة إجرامية ولم يكن للعقاب أثر رادع لهم أو لم يكن له أثر فيهم على الإطلاق » .

وثمة طبقة أخرى من المنحرفين تتكون من هؤلاء الذين أضعفت حاسة العدالة الباطنية ، عندهم فى اتجاه مضاد ، أى بالافتقار إلى الحب وعدم الثواب على السلوك الطيب ، وبالإغراق فى التشديد على الصرامة ، والإثم والعقاب . وإذا أردنا أن نفرق بينهم وبين « المدللين » فقد نسميهم بالذين ـ أفرط فى عقابهم ، فليس لدى هؤلاء ما يحملهم على كبح دوافعهم ، لأن كبحها لن يؤدى بهم إلى اجتلاب مكافأة أو تشجيع فهم يميلون بالطبع إلى تكوين اتجاه فيهم مؤداه : أنه ماداموا لا يجدون وسيلة للحصول على الحب الذى يفتقرون إليه مهما فعلوا وجاهدوا ، فالأحرى بهم أن يحصلوا على أى إرضاء يستطيعون الحصول عليه ، عن طريق الالتجاء إلى إثبات وجودهم البدائى الأنانى . فما أشبههم بأولئك الذين فى « موقف يائس » ممن أشرنا إليهم من قبل عند نهاية الفصل الثانى من هذا الجزء . ويمكن أن يقال عنهم بحق ـ من وجهة نظرهم هم على الأقل ـ إنهم ليس

لديهم ما يفقدونه سوى ضوابطهم التى تكفهم(١) . والعلاج المناسب هنا هو أيضا من ذلك النوع المضاد لذلك ، والذى يناسب النوع السابق من الحالات . فالمزيد من العقاب عديم الجدوى ، لأنهم نالوا منه ما يكفيهم بل وأكثر مما يكفيهم . إن ما يفتقرون إليه إنما هو الحب والتسامح وزوال هذا الاستهجان الذى ألفوه . ولا شك أن علاج مثل هذه الحالات ، التى منها نسبة كبيرة من نزلاء معاهد الشواذ من الشباب والأطفال (وربما نزلاء السجون فيما بعد) لأبعد بكثير عن السهولة . فالحب والتسامح لا يكافآن بالسلوك الحسن على الفور ، بل على العكس ، فإنهم سينظرون إليهما فى البداية على أنهما من علامات الضعف ، حتى إن سلوكهم ليصبح عرضة لأن يكون أكثر عنفا من ذى قبل . ولكننا (إذا أقنعنا بوجهات نظر الداعين إلى اتباع الطرق التربوية الحديثة مثل نايل (Neill) أو ايكهورن (Aichhorn) وتجملنا بالصبر ، فقد نصل إلى نقطة يتحول فيها الميل العدوانى إلى انهيار ودموع ، ويعترف الجانى صراحة بحاجته إلى الحب ، وإلى مرشد يحميه من كراهيته لنفسه ، ومن حبه للتدمير . وإذا ما وصلنا به إلى هذه المرحلة فقد يكون ممكنا أن نعيد تعليمه من جديد ؛ وذلك بتشجيع ما يبذله من جهد فى ضبط نفسه ، وفى تعاونه معنا ، وفى جعله يحس بأنه يستطيع القيام بعمل نافع للمجتمع ، وبذلك نرضى حاجته لأن يكون « موضع احتياج الآخرين » ونزيل إحساسه بأنه طريد المجتمع ، وأن البشر جميعاً .... له أعداء وخصوم . وربما تكون الطرق الحديثة الرفيقة لعلاج الانحراف ، قد حققت أعظم نجاح لها فى مثل هذه الحالات التى

---

(١) وكما أوضح كريس (Kris) حديثا يمكن أن يكون لهذا الموقف تأثير اجتماعى قوى فعال فى إحداث تماسك بين الأفراد أو الجماعات الخارجة على القانون (بما فيها الأول) الذين خرجوا على المجتمع الى حد لا يمكن معه أن يأملوا فى العفو عنهم .

Ernest Kris, The Covenant of the Gangsters, J. of Criminal Psychopathology, 1943.

من النوع الأخير ، وإن يكن لابد من الاعتراف بأن ممارسة هذه الطرق تفرض عبئاً كبيرا على الذين يستخدمونها ، وأنها تتطلب درجة من المهارة والاستبصار أكثر مما تتطلبه الطرق التى تعتمد على الأساليب القديمة التى لاجدوى من معظمها ، والتى تقوم فى أساسها على الصرامة والاستمساك بالنظام فحسب .

وبين هاتين الطبقتين يوجد هؤلاء الذين « لا يعرفون موقفهم » ، الذين يقاسون الكثير من عدم الثبات على غرار واحد فى معاملتهم ، فواجهوا العنف والعقاب الظالم أحيانا ، والتساهل والتدليل أحيانا أخرى . وقد أشرنا إلى حالات من هذا النوع فى فصل سابق ، والعلاج الذى نتقدم به هنا هو ، إصلاح « عدم ثبات السلطات الأخلاقية على نسق واحد » ، وذلك بإظهار أنى يجب أن ترسم الحدود ، فى الإثابة على السلوك الحسن بانتظام ، وكذلك فى المثارة على الانتظام فى عقاب أو استهجان كل سلوك يجافى المعيار المنشود .

وعندما يحاول الطفل أن يستكشف إلى أى مدى يستطيع أن يتمادى فى التعبير عن ميوله العدوانية التى لا يرضاها المجتمع ، سيلجأ حتما إلى التجريب، فهو يريد أن يعرف إن كان سيظل محبوبا إذا ما اعتدى . فكأنه بذلك يخضع من هم أكبر منه لنوع من الاختبار . وقد يصبح مثل هذا الاختبار عند بعض الناس عادة دائمة من نوع مسيطر عليهم ، تؤدى بهم إلى ارتكاب بعض الصغائر المتسمة بالعدوان والعصيان كى يتأكد الجانى من أنه لم يفقد بعد محبة هؤلاء الذين من حوله . وقد يحدث أحيانا أن ترتكب الجرائم فى الخيال فحسب ، وقد تكون ذات سمة رمزية أو إبدالية كما فى حالة الطفل الذى وصفه برت(١) والذى كان يزعج أمه بقائمة لاحدلها

---

(١) انظر كتاب برت : The Sublimenal (mind B.

من خطايا خيالية ، وتؤكد عند ذكر كل خطيئة منها أنه لم يرتكبها فى يومه ، ثم يسأل ، « أكنت تسامحينى ياأماه لو كنت ارتكبتها فعلا ؟ » ولكن كثيراً ماكانت الجرائم الحقيقية ترتكب فعلا ثم يطلب الغفران بعد ذلك ، كما فى الحالة التى ذكرها مورجنستيرن (Morgénstern) سبق أن أشرنا إليها فى (الفصل الثانى من هذا الجزء) حيث رغب صبي صغير أن تمنحه أمه من القبلات ضعف ما يعطيها هو من ضربات . وثم حالة درستها بنفسى ، وهى لرجل يشغل وظيفة تعليمية فى مدرسة هامة ، كان يبحث فور وصوله إلى منزله عن أى شيء يتبرم به ويتذمر منه ، حتى إذا ما وجد ضالته نفس عن نفسه . فإذا صمد أفراد عائلته لهذا الاختبار وظلوا ودودين صابرين ، تحول إلى رقيق محبوب(١) .

وتنطوى كل هذه الحالات وأمثالها على قدر كبير من الشعور بالإثم . ففى المثل الذى أورده برت ـ كان الصبى فى الواقع قلقاً حول نشاط التلذذ الجنسى الذاتى الذى كان يمارسه بعد ذهابه إلى مضجعه لينام ، ومن أجل هذا كان يطلب الغفران فى الواقع . أما فى الحالة التى أوردها موجنستيرن ، فقد كان ثمة نوبات من العنف، وتهديدات بالانتحار ، كما عرفنا . أما المدرس فكان لديه من الأسباب الحقيقية ما يجعله يشعر بالإثم تجاه زوجته . ففى الظروف التى من هذا القبيل قد يكون من الضرورى أن يفهم المريض مصادر إثمه العميقة ، قبل أن تستطيع إزالة عملية الاختبار ، وحاجته إلى التأكد اللتين تسببان له ذلك الشعور بالإثم . فإذا لم تنجح فى ذلك ، فخير طريقة لعلاج هذه الأعراض ، دلتنى عليها تجاربى ، هى أن نقف منه موقفاً متسامحاً رفيقاً ، فنعامل برفق ما يصدر عنه من عدوان ، على أنه مجرد عبث .

---

(١) وثم حالات كثيرة من حالات الأطفال ، فى كتاب سوزان ابزاكس :
Susan Issacs, Social Development in Young Children.

صبيانى ، بدلا من أن ننظر إليه نظرة جدية ، وقد يعيد هذا إلى الشخص ثقته عند المستويات العميقة ، هذا وإن سببنا له شيئاً من الخجل السطحى ، ومن الشعور بخيبة الأمل ، فذلك يمكن أن يقلل من قيمة أى كسب يمكن أن يناله عن طريق ظهور أعراض المرض فيه .

إن الافتقار الحقيق أو الخيالى إلى الحب (ويصحبه الشعور بالإثم عادة) هو أساس كثير من صور السلوك غير الاجتماعى الأخرى ، التى ليست من النوع « الاختبارى » ولكنها تعبر عن عدوان بسيط نسبياً تجاه الوالدين أو الآخرين الذين رفضوا (كما يبدو للجانى) أن يمنحوه العطف المنشود . ولا يعقب التعبير عن أمثال هذه الأفعال التى تتعارض والمجتمع ، أى فقدان للحب من جانب البيئة (الاجتماعية) ، يمكن معرفته بسهولة . ولكن الواقع أن أساس هذه التعبيرات غالباً ما يكون غيرة بسيطة . أو حسد بسيط ، كما يحدث عندما يغار الطفل من أبيه أو من طفل آخر . وقد شرح هذا الموضوع شرحاً وافياً فى مؤلفات التحليل النفسى السابقة ، فلا داعى إذاً لتكرار مناقشته هنا ، وحسبنا أن نتذكر ـ كما أكده عدد من المؤلفين ـ أننا عرضة لأننا لا نعطف (بغير أى سبب معقول) على مظاهر الغيرة فى الأطفال ولا نتسامح معهم فيها ، كما نعطف ونتسامح مع الكبار بشأنها . والظاهر أننا كثيراً ما نكون بحاجة إلى مزيد من الفهم لمشاعر الأطفـــال وحساسيتهم ، وإن يكن تزايد المعرفة بما وصل إليه التحليل النفسى من نتائج ، قد أدى إلى كثير من التحسن فى ذلك ، ولا سيما بين الطبقات المثقفة .

وعندما لا يكون هناك بد من كبت الحب ، إما لكونه غير متبادل ، وإما لأنه مصحوب بالإثم (كما فى عقدة أوديب) ، فقد يؤدى بكل سهولة إلى الكراهية ، كما يحدث بالطريقة عينها مع هؤلاء الذين أسميناهم بمن « بولغ فى عقابهم » ، أو كما يظهر غالبا فى الغيرة . وقد لا تتحسن الحالات الصعبة

إلى من هذا النوع تحسناً مستمراً دائماً إلا باعتراف شعورى صريح واضح بوجود الغيرة والإثم والحاجة إلى الحب ، وبفهم لأصولها فى المواقف الطفلية ، ثم بتقدير « واقعى » ، للحدود التى يمكن أن يمنح الحب فى نطاقها . ولحسن الحظ سيتغلب معظمنا على غيرة الطفولة الحتمية هذه ، ويشبون عنها . ويبدو أن هذا يحدث عن طريق « نقل » الوجدانات المتعلقة بها إلى أشخاص أو مواقف أخرى[1] .

وعندما يحدث سلوك لا يتفق والمجتمع ، على الرغم من الشعور بالإثم ، ومن استهجان السلطات الأخلاقية ، فغالباً ما يوجد شىء من قبيل التمرد على هذه السلطات ، أو على ممثلها الداخلى (الذات العليا) . ويعنى التمرد بالشكل الذى يفهمه عادة ـ أكثر من مجرد توكيد سيطرة غريزة بدائية لجة ، إذ يتضمن ، على الأقل ، شعوراً غامضاً بأن السلطات ، من حيث هى قوى طاغية دائمة ، يجوز التمرد عليها ، وهذا بدوره ، يتضمن درجة ما من الانقسام فى الذات العليا نفسها ، لجزء منها (وهو عادة الجزء الأكثر سطحية وشعوراً) يقف إلى جانب الـ « هو » بالطريقة التى شرحت فى الفصل السادس ، من الجزء الأول . وسنعود بعد قليل إلى هذا الموضوع عند معالجة الأحوال المعقدة التى تنطوى عليها الجريمة . وحسبنا الآن أن نقول : إن هناك ثلاثة أمور هامة كثيراً ما تصحب التمرد على السلطة وتتصل بعوامل أخرى ذكرناها فى فصول سابقة .

وأولى هذه الأمور الثلاثة هى تلك الجاذبية العجيبة التى لكل محرم أو ممنوع . فمجرد الحكم بأن فعلا معيناً ممنوع ، يولد فى كثير من الناس الرغبة فى أن يفعلوه ، مع أنه لو لم يكن ممنوعاً لما بدا جذاباً إلى هذا الحد . وليس من شك أن العوامل التى تعين هذا الموقف (والتى يمكن أن نسميها

---

(١) انظر كتاب المؤلف : The Psychoanalytic Study of the Family, 1921: ففيه بحث قصير ولكنه شامل ، لمثل هذه « النقول » .

القابلية الأخلاقية للإيحاء العكسى) قد تكون متعددة ومعقدة، وأوضحها جميعاً هو العصيان، لمجرد العصيان، أى أن مجرد وجود التحريم يثير فى بعض الأشخاص العداء الكامن للسلطة، فكأن الذات ترى تهديداً جديداً من السلطة فتتحين الفرصة لتثبت وجودها. وفى بعض الحالات، قد تتخذ الرغبة صفة قاسرة كل القسر، تشير إلى أن جزءاً من الذات العليا يقف هنا إلى جانب الـ « هو » أيضاً، وبصرف النظر عن هذا (وإن كان ذلك لا يستلزم أن يكون غير مرتبط به) فثمة عوامل أخرى منوعة لاحظها علماء التحليل النفسى[1] مثل الحاجة إلى العقاب، وإشباع الماسوكية وجاذبية القلق والخطر (وغالباً ما يكون انتهاك، التحريم أقل جاذبية إذا لم يكن ثمة مجال لأن يكتشف أمره) وكذلك، وكما يرى آيدلبرج (Eidelberg) بصفة خاصة، إعادة إيجاد شعور الطفولة المفقودة بالقدرة على عمل كل شىء، فمن حيث هذا الأخير الخاص بالذات يرى آيدلبرج أن ضروب فشلنا الأصلية هذه هى سبب الجرح الأول للشعور بالقدرة المطلقة (عندما لم نعط الثدى، أو « البزازة » كلما طلبناها). وكل تحريم يلى هذا قد ينكأ هذا الجرح، لأنه يذكرنا بقسوة العقبات التى حالت دون تحقيق رغباتنا، ولا يمكن أن يعاد هذا الشعور إلا إذا أرضينا أنفسنا على الرغم من استمرار التحريم؛ أما مجرد إزالة هذا التحريم، فلا يحدث هذا الإرضاء.

والأمر الثانى الذى يصاحب التمرد، والذى نلفت إليه النظر هنا، يرتبط بموضوع فصلنا السابق، وإن كنا لم نمسه هناك إلا مساً خفيفاً. فالتمرد على ذاتنا العليا، مثل عقابنا على إثمنا نحن، قد يكون أسهل أحياناً لو أننا أسقطناه على شخص (أو جماعة أو على عدد من الأشخاص)، نستطيع

---

(١) مثل تيودور رايك (Th. Raik) فى كتابه Geständniszwang und Strafbedurfnis ومثل لودفيج ايدلبرج Ludwig Eidelberg Das Verbotene lockt. Imago, 1935.

أن نعتبره حينئذ تجسيماً للسلطة الطاغية . وليس من شك أن الصراع الداخلى يقوم بدور كبير فى الاضطرابات وفى الثورات من كل الأنواع والدرجات ، من نوبات صغيرة من العصيان تجرى فى حجرة الأطفال ، إلى الثورات والانتفاضات السياسية الكبرى . . وكما أوضح إرنست جونز فى دارسة حديثة للموضوع[1] ، أنه حيثما يوجد انسجام عقلى داخلى ، يغلب أن يظل الناس راضين رضى مدهشاً بأحوالهم البيئية المعيبة ، ولكن حيث يوجد صراع عقلى داخلى ، فغالباً مايكون هناك أيضاً سخط وعدوان موجهان للخارج ، قد يؤديان إلى ثورة تطيح بالسلطات القائمة ، (التى تمثل الذات العليا بفضل الإسقاط) . ومهما يكن من أمر ؛ فإن الثورة إن كانت أكثر من مجرد تمرد غير منظم ، أو مؤقت ، فالغالب أن يوجد انقسام فى الذات العليا ، بجزء منها يقف إلى جانب المتمردين الذين قد يغضبون على « السلطات » غضباً عنيفاً لكرامتهم ، ويهيبون ضد هذه « السلطات » التى ظلمتهم[2] .

والأمر الثالث الذى يصاحب التمرد ، والذى يجدر بنا أن نشير إليه هنا ، قد يعمل عندما تكبت الميول كبتاً جزئياً ، رغم وجودها ، وعندئذ قد تشعر الذات (ودون أن تكون متفطنة تفطناً واضحاً للسبب) بأنها قد استعبدت وأقيمت فى طريقها العقبات ، وقد تحسد هؤلاء الذين يظهر أنهم يقاسون قيوداً أقل مما تقاسيه هى . وربما تجلى هذا فى عدم التسامح مع هؤلاء الذين يتمتعون بحرية أكثر ، وفى اضطهادهم ، سواء فى محيط

---

(١) Ernest Jones, Evolution and Revolution Int. J. of Psa, 1941

(٢) وغالبا ما يزداد الموقف تعقداً عندما يسقط الثوار إثمهم هم (بالسلطات) بالطريقة التى شرحت فى الفصل الثالث ، أما تفسير التناقض الظاهر فى إسقاط الذات العليا ، وإسقاط الإثم بنفس (السلطات) ، وفى نفس الوقت ، فذلك أن الإثم يكاد يرتبط منذ البداية بالصفات العدوانية ، و (التمييسية) التى اندمجت فى الذات العليا ثم أسقطت بالسلطات الخارجية التى تشابه عندئذ تلك الرموز الرهيبة التى وصفناها فى الفصل التلسم (من الجزء الأول) .

الأخلاق (كما هو الأمر فى حالة أنطونى كومستك(١) . (Comstock)
الشهير ، أو حالة كثيرين غيره من الذين يقومون فى كل عصر « بمعارك ضد
الفساد) أو فى محيط الدين (مثل ماحدث فى كثير من الحروب الدينية
فى القرون الماضية) أو فى محيط السياسة (كما فى الحكومات الاستبدادية
الجماعية فى الوقت الحاضر (١٩٤٣) . ويرتبط هذا التعصب ارتباطاً واضحاً
بمفهوم حاسة العدالة وبالموقف إزاء الهجوم وهو موقف سبق أن ناقشناه .
ووجود الذين تكون ذواتهم العليا أخف عبئاً ، يثير إحساساً بالعدالة ،
ويهدد طاعتنا لذاتنا العليا (فلماذا يجب أن نتحمل نحن العبء ، ويكونون هم
متحررين منه) . فمن أجل هذين السببين صرنا نستهجن المراطقة والمتحررين
من العقائد ، (سياسية كانت أو دينية) ، والمستقلين برأيهم فى الأمور
الأخلاقية ـ وعلى هذا فإننا نضطهدهم ونحولهم إلى كباش للفداء . وهنا أيضاً
يتوقف التسامح على درجة ما من الرضا الداخلى ، وعلى عدم وجود
صراع أو إثم .

وحتى لو كان الكبت عملية تجرى عادة فى كل الناس ، فمن المنتظر أن
تحدث مظاهر وقتية للعصيان والتمرد . فقد يقاسى الأطفال « الهادئون »
عادة نوبات غضب ، وتمرد أحياناً . وحتى أولئك الذين يتمتعون بالاتزان
قد يتهيجون تهيجاً يجعلهم يسلكون سلوكا خشناً أو عدوانيا مما يتناقض
تماماً مع سلوكهم العادى . فكأنما أصبحت الذات العليا فجأة فى أوقات
كهذه ولفترة قصيرة ـ تحت سيطرة قوى الـ « هو » المتمردة .

وعندما يحدث سلوك من هذا القبيل فى مثل هذه الظروف فإننا نتحدث
عن ارتكاب عمل اندفاعى ضار بالمجتمع ، أو عن ارتكاب جريمة
ما . ونتحدث عن أن الشخص قد انساق وراء انفعالاته . وقد تختلف

---

(١) H. Broun and M. Leech, Anthony Comstock, of the Lord, (1928)

دواعي مثل هذه الثورات اختلافاً كبيراً من فرد إلى آخر ، وقد تبدو أحياناً تافهة وسخيفة فى حد ذاتها . هذا ، وإنى أعرف رجلا كان يثور غضباً كلما حاول أن يرتدى ملابس السهرة بما فيها من تعقيدات ومصاعب ، وكانت محاولاته نادرة ، وفاشلة فى العادة ؛ وأعرف آخر يثور غضباً إذا ماحاول جار له ، فى قطار أو سيارة عامة ، أن ينظر فى الجريدة التى فى يده . لقد كشفت عدة دراسات أمريكية(١) وحديثة ، بشأن أسباب الغضب والمضايقات — عن حالات كثيرة من نوع مشابه ، قد يؤدى بعضها فعلا إلى سلوك لايتفق والمجتمع . ولاشك فى أن البحوث التى يقوم بها التحليل النفسى ستبين أن هذه الحالة ترجع إلى أن عقدة عميقة كامنة قد حركتها هذه المناسبة التافهة فى ظاهرها ، كما يحدث عندما تثور المخاوف التى ليس لها مبرر معقول ... وعندما تستتبع مثل هذه الحالات تصرفات اندفاعية ، كما يحدث أحياناً فى مواقف يمكن فهمها بسهولة ، فذلك يرجع بصفة عامة إلى سيطرة دافع لاشعورى — يجعل الإرادة الشعورية لاحول لها ولا قوة — نسبياً أو مطلقاً . هذه هى حالة التصرفات القهرية الحقة (من حيث هى تتميز عن حالة التصرفات «الاندفاعية» التى تكون القدرة على عدم كبحها أقل نسبياً) التى من نوع إجرامى لاشك فيه ، مثل تلك التى فى مرض السرقة أو إشعال الحرائق عمداً (وذلك إذا ماذكرنا مثلين اثنين لهذا السلوك طالما اقتبسهما الباحثون فى هذه الموضوعات . ويعتبر هادفيلد(٢) ككثيرين غيره — أن هذه الأنماط من السلوك تندرج تحت عنوان «المرض الخلقى» وثمة أنواع أخرى من السلوك المضر بالجماعة أدوم من تلك ، وعنصر العمد فيها أبرز نصفها بأنها « خطيئة » . ويقول : إن الأولى (التصرفات التى من نوع

---

(١) مثل Hulsey Cason فى بحثه المنشور فى مجلة Psychol, Mon, 1930 والذى عنوانه A Psychological Study of Everyday Aversions and Irritations وقد أعقبه ببحوث أخرى .

(٢) J. A, Hadfield, Psychology and Morals,1923

إجرامى) ترجع إلى عقد نفسية سقيمة ، على حين ترجع الثانية إلى عواطف خاطئة . ولكن قد يكون عسيراً أن نقيم أى تمييز واضح محدد بينهما ، على أساس كل من أبحاث التحليل النفسى (التى توضح تأثير العوامل اللاشعورية العميقة حتى فى السلوك العادى) . ومن الدراسات التجريبية لعملية الإرادة التى أشرنا إليها فى الفصل الثانى من الجزء الأول (والتى كشفت عن انتقال مستمر من تصرف إرادى متعمد عن طريق « الموافقة » السلبية سبباً على الانصياع إلى دافع لجائى) وإن يكن مما لاشك فيه أن هذا التمييز ميسور فى الحالات العنيفة . ومهما يكن من أمر ، فكل ما يعنينا أن نلاحظ أن دافعاً لجائياً لايكبح ، قد يؤدى إلى السيطرة المؤقتة على الذات العليا ، وبالتالى ، إلى سلوك لايتفق والمجتمع .

إضعاف الذات العليا :

ولننتقل الآن إلى العامل الكمى الآخر المتعلق بالانحراف الخلق ، وندرس التأثيرات التى تؤدى إلى إضعاف قوة الذات العليا (من حيث مقابلتها بالتأثيرات التى تؤدى إلى تقوية الـ « هو ») . وهنا تواجهنا ، أول كل شىء ، مشكلة الوراثة ، فكثيرون من علماء النفس القدامى ، لايترددون فى أن يقولوا بوجود حاسة خلقية فطرية أو سلطة للكف الخلقى ، لاتوجد عند المجرم الذى تعود الإجرام . ويبدو أن ما يبرر آراءهم هو أن هناك بعض أشخاص ممن كان تاريخهم الأخلاقى أسود منذ صغرهم ، رغم نشأتهم فى بيئة طيبة فى ظاهرها ، ولكن الأدلة الحديثة المأخوذة من علم النفس ، وعلم النفس المرضى ، ووظائف الأعضاء ومن علم الإنسان ، أدت بأغلب الكتاب المحدثين إلى اعتبار أن عناصر الخلق الموروثة ، (وإن يكن لاشك فى وجودها) هى من نوع أبسط مما يفهم من عبارة مثل « الحاسة الأخلاقية » وأن السلوك الخلق أو السلوك المجافى للأخلاق يرجع إلى الطريقة التى تكيفت بها هذه العناصر الموروثة البسيطة نسبيا ، عن

طريق خبرة الفرد وتدريبه(١). هـــذا ، والغرائز الأساسية التى نتحدث عنها هنا مثل الحب والخوف والخضوع والحاجة إلى الحماية وإلى التشجيع والقدرة على الامتصاص والإسقاط ، ثم الميول العامة النرجسية ، والنفيسية ـ هذه ، بالإضافة إلى العوامل الأخرى التى رأيناها تعمل فى تكوين الذات العليا ـ كلها ذات طبيعية أساسية ، حتى إنها لتوجد فى كل المخلوقات البشرية وعلى هذا فالنقص الأخلاقى لا يرجع إطلاقاً إلى مجرد عدم وجود « الحيل » الأساسية للأخلاقيات ، ومن الناحية الأخرى ، فإن النقص أو الزيادة السكمية فى واحد أو أكثر منها ، أو عدم وجود توازن مناسب بينهما ، قد يجعل تكوين ذات عليا كاملة أصعب مما فى الحالات الأخرى ، التى تكون فيها قوتها النسبية أكثر ملائمة ،وحتى هذا لا يستلزم فى حد ذاته أن يؤدى إلى الانحطاط الخلقى ، مادامت المؤثرات البيئية الصالحة تعوض عن النواحى الوراثية « السيئة » . ولاشك أن العوامل النهائية فى الأخلاقيات هى عوامل أولية أكثرمن أى شىء آخر قد نفهمه من مدلول « الحاسة الخلقية » ؛ ولكن أياً كانت هذه العوامل ، فلسنا نعلم إلا القليل عن مدى تعيين الفطرة لها .

ومع ذلك ، فثم استثناء واحد من هذه العبارة الأخيرة . فإنا نعرف فى الوقت الحاضر عاملا واحداً ، تتوافر الأدلة على أنه يستطيع أن يقوم بدور هام فى النمو الخلقى (وإن لم يكن دوراً ضرورياً حاسماً) ، وأنه فطرى (أى أنه فى حدود واسعة لا يتأثر بمؤثرات البيئة) وهو ليس بعامل وجدانى على الإطلاق ، بل هو الذكاء (G) الذى أشرنا إليه إشارة عابرة . ومع ذلك فقد أوضحنا فى الفصل الثانى (من الجزء الأول) أن الذكاء والمعرفة وفهم المشكلات الخلقية ـ وإن تكن هى نفسها لا تضمن أن يسلك المرء سلوكا خلقياً ـ قد تساعد فى التوجيه نحو هذه الغاية ، بأن يمكن لأصحابها من أن

---

(١) لعل أروع بحث قصير كتب فى هذه المشكلة ،هو ذلك الرأى الذى نجده فى كتاب (برت) The Subnormal Mind.

يستشفوا بوضوح ما يجره السلوك غير الأخلاقى من عواقب بعيدة ، وأن يدركوا أن الجريمة لا تجزئ فى نهاية الأمر . وكما أكد (برت على أساس أبحاثه الواسعة التى أجراها بشأن أحداث المنحرفين) أن الذكاء عامل هام بصفة خاصة (من وجهة النظر الحالية) فى ذوى الدوافع الغريزية القوية . فالشخص الذى وهب قسطا كبيرا من (E) يحتمل أن يشعر بباعث عنيف يدفعه إلى العمل على إرضاء رغباته . وقد يتطلب الأمر منه درجة أعلى من الذكاء كى يحتفظ بسيطرة خلقية أكثر مما يتطلبه من شخص آخر أضعف منه فى (E) وعلى هذا فإن السلوك يعد فيما يتعلق بالذكاء مسألة نسبة بين (G) ، (E) .

أما مشكلة الوراثة فى جملتها ، من حيث علاقتها بالذات العليا ، فكل ما نستطيع أن نقوله على أساس ما لدينا من الأدلة فى الوقت الحاضر ، يبدو أنه لا يوجد شىء مثل ضعف فطرى بسيط للذات العليا كلها ، من ذلك النوع الذى يوحى به تعبير « البلاهة الأخلاقية » ذلك التعبير الذى يعد الآن غير ملائم ومضلل ، ولو أنه قد يكون للعوامل الفطرية (والتى بينها العامل (G) الذى نعرف عنه الآن أكثر مما نعرف عن غيره) ، تأثير هام غير مباشر ، فى تطور الذات العليا ، عن طريق تأثير العلاقات الكمية التى بين مختلف القوى والنزعات المتضمنة .

ولننتقل الآن إلى العوامل البيئية البحتة ، التى يمكن أن تضعف الذات العليا ، فأول هذه العوامل وأهمها هو ضعف السلطات الأخلاقية (الأبوية) التى تعطى امتصاصاتها للذات العليا أولى محتوياتها .

هذا ، ويقابل الطفل المدلل ، الآباء الذين يسرفون فى تدليل أولادهم ، ويفشلون فى تعليم الطفل الدروس الضرورية عن كيفية ضبط رغباته ، وفى إرشاده الإرشاد الخلقى اللازم . وحتى هذا فليس الموقف بسيطاً دائماً .

فعدم وجود قيود على الإطلاق ليس ممكنا أبداً ، كما سبق أن قلنا ، ومن ثم يبدو أن شيئاً من النمو يحدث دائماً فى الذات العليا . إن الطفل ، كما أوضح لنا كل من كلاين (Klein) وأيزاكس (Issacs) وغيرهما — لا يشعر دائماً بأن عدم وجود القيود خير محض لا شائبة فيه . . بل ويبدو أن لدى الطفل حاجة حقيقية إلى ضبط بواعثه العدوانية التى تجافى المجتمع ، بل وإلى حمايته هو نفسه منها ؛ وقد يشعر بأن ضرورة وجود إرشاد ذاتى خالص عبء يسعى إلى الخلاص منه[1] ومن ثم كان ذلك الميل الذى يتجلى فى بعض الأطفال لأن يعارضوا آباءهم ومدرسيهم ، ويستثيروهم عن طريق إظهار « شقاوة » لا مبرر لها ، ليحملوهم على أن يمارسوا حقهم فى فرض القيود عليهم .

وفى الطرف الثانى ، المقابل للطفل الذى أسرف فى عقابه ، نجد السلطة الأبوية الطاغية التى تمادت فى طغيانها حتى استثارت التمرد والعصيان بقسوتها . وهنا نجد الذات العليا ، إذا لم تكن قوة الميول العصيانية المتمردة قد قهرتها ، قد « فسدت » من جراء ما عانته من آلام . لقد محا العقاب الإثم وأزاله . وبين هذين الطرفين نجد تلك السلطة المتمردة التى لا يمكن الاعتماد عليها ، والتى قد تكون صارمة مرة ومتساهلة أخرى .

وقد ينشأ هذا التردد فى المعاملة من تغير السلوك الذى يصدر من شخص واحد ، أو ينبع من النماذج والمعايير المتعارضة ، التى يقيمها شخصان مختلفان ، أو أكثر ممن يشغلون مناصب ذات « سلطة » ، ولا شك أنه يكاد يتصل بالحالة الأخيرة مشاكل السلوك التى غالبا ما تبدو أنها تعقب حدوث أى تغيير فى السلطة، مثل تلك التى تحدث فى حالة أولاد الزوج من

---

(١) كما يتضح من حالة الطفل الذى كثيراً ما كان يسأل أمه : ماما ماما ! هل يصح دائماً أن أفعل ما أريد ؟

غير الزوجة ، أو أولاد الزوجة من غير زوجها ، والإخوة فى الرضاع ، والأطفال الذين أجلوا عن بيوتهم فى أثناء الحرب (العالمية) . وقد ينشأ هذا النوع من المشاكل والصعوبات نفسها (كما سبق أن ذكرنا) عند إبعاد الطفل عن أمه فى السنوات الأولى من حياته مرات متكررة أو لمدة طويلة . والحق أنه يبدو ، كأن مجرد تغيير فى السلطة الأخلاقية نفسها (بصرف النظر عن أى اختلاف فى المعايير) قد يتدخل فى نمو عمليتى التقمص والامتصاص نمواً هادئاً سليماً فيعوقه مسراه ، فعليهما يتوقف تكون الذات العليا تكوناً صحيحاً .

وثمة نوع غريب من الحالات لم يفهم بعد كما ينبغى ، وهى حالات تبدو فيها الذات العليا ، وقد نمت نموا مشوها أو ناقصا . ويتمثل هذا النوع فيمن نطلق عليهم أحيانا اسم « العصابين » (أو الشخصيات المريضة نفسيا — إذا أردنا أن نستعمل تعبيراً أكثر تداولا فى الأبحاث النفسية) ، وهذه الشخصيات ، — كما يقول جلوفر (Glover) تظهر نوعا من الخلق يتخلل فيه الشخصية كلها ردود فعل ، لو تعين مكانها وتركزت ، لذكرتنا حتما بأعراض الأمراض العصابية(١) ولم يكن يعنينا أساساً ، فى إشارتنا السابقة إليها ، إلا ميولها « النميسية » وميولها إلى معاقبة نفسها بنفسها . وكان هذا هو الجانب (من تلك الشخصيات) الذى عنى السكسندر(٢) بالتوكيد عليه فى أبحاثه الأولى ، وربما كان هو المسئول الأول عن اعتبارهم طبقة خاصة بين المرضى المختلفين الذين يبغون العلاج النفسى . . . ومع ذلك فقد لفت رايخ(٣) الأنظار إلى أنهم عرضة لأن يسلكوا السلوك الإجرامى(٤) .

---

(١) Glover, The Neurotic Character, 1925.

(٢) F. Alexander, the Castration Complex in the Formation of Character. 1923

(٣) Wilhelm Reich, Der Triehhafte Character, 1925

(٤) يبدو أن « رايخ » قد جعل لمصطلح « النمط العصابى » معنى مختلفاً فى بحثه الأخير (١٩٤٢) والذى عنوانه The Function of the Orgasm إذ يربطه خاصة بالكف الجنسى ويقابله بطراز آخر أكثر تحرراً وأكثر The genital type

أو الضار بالمجتمع ، وقد أسماهم « بذوى الشخصيات المندفعة » وكان ثمة نقاش غير حاسم عن كيفية تكون هذه الشخصيات ، وعن عمليات النمو التى تجعلهم يختلفون عن العصابيين من ناحية ، وعن الذهانيين من ناحية أخرى ، وكذلك عما إذا كان لنا ما يبررنا فى اعتبار المجموعات المعاقبة نفسها ، وتلك التى تعادى المجتمع ، على أنها كلها تنتمى فى أساسها لنفس النوع . ومن الجائز أن هذا الاختلاف الأخير إنما يعتمد على غلبة ميول العقاب الموجه إلى الذات ، أو ميوله الموجه إلى الغير ، التى تعينت ببعض الطرق التى سبق أن بحثناها . وليس من المناسب مع ذلك أن ندخل هنا فى مشكلات معقدة من هذا النوع ؛ فكل ما نستطيع عمله هو أن نبين أن « شخصيات » هذه الفئة ، مهما كانت الطريقة التى تنشأ بها ، إنما تمثل فشل الذات العليا فى أن تنمو نمواً سليما ، وبذلك يضيفون أكثر من نصيبهم المعقول من فساد الأخلاق البشرية (١) .

و تعادل هذه الظروف التى عددناها إلى الآن ، تخفيضا ، أقل أو أكثر دواماً فى قوة سيطرة الذات العليا . وقد تتضاءل مثل هذه السيطرة مؤقتا إذا ما تعاطى المرء الكحول أو المخدرات ، التى إذا ما تعاطاها على جرعات مناسبة قللت لفترة ما من مستويات الكف العليا دون أن تتدخل تدخلا كبيرا فى وظيفة « الحيل » الغريزية والحركية . ولا شك فى أن هذا « المرح » الطارىء ، أو هذا الإحساس بالحرية والخلاص من المتاعب الذى يحس به كثيرون من الناس إذا ما تعاطوا الكحول بمقادير قليلة إنما يرجع بالتأكيد إلى شلل جزئى مؤقت يصيب الذات العليا . ولعله من المفيد أن ندرس : إلى أى حد ، وبأى الطرق يتصل المرح الطارىء هذا الناشىء عن تأثيرات الكحول هذه ، بالأنواع والدرجات المختلفة للسيطرة

---

(١) Character Diseases and the Neuroses, ed. D, Feigenbaum, Medical Review of Reviews (1930)

التى تمارسها الذات العليا عادة . فقد تثبت هذه الدراسة مثلا أن هذه التأثيرات وأمثالها تكون أعظم فى حالة الشخص الذى يوجه عقابه إلى نفسه ، منها فى حالة الذين يوجهون عقابهم إلى غيرهم ، وإن تكن هناك عوامل معقدة تجعل الحصول على نتائج محددة واضحة أمراً عسيراً ، كما هى الحال فى البحوث الأخرى التى عملت بشأن تأثير الكحول أو المخدرات.

هذا وتضعف الذات العليا كذلك فى كثير من أنواع الأمراض العقلية الخطيرة ، إن لم تضعف فيها كلها ويكون ضعفها هنا أدوم وأسرع . فنلاحظ مثلا أن تدهوراً فى آداب اللياقة المعتادة ، وفى مراعاة شعور الناس ، كثيراً مايكون من بين الأعراض الأولى لحالات انفصام الشخصية والشلل العام الذى يصاب به المجنون . وثمة نتيجة مذهلة من نتائج هذا المرض الغريب ، والحديث نسبياً ، المعروف بالتهاب المخ المتوطن - وهى زيادة ملحوظة فى السلوك الذى يجافى المجتمع .

وإذا ماعدنا إلى العوامل النفسية الأكثر تحديدا ، واجهنا مسألة هامة : عما إذا كان من الممكن أن تعانى الذات العليا من عملية الفصل والاستبعاد من أثر الشعور ، وهى تلك العملية التى تسمى فى أبحاث التحليل النفسى « بالكبت » ، ففى كل أبحاث التحليل النفسى الأولى ، وطبقا للنتائج العلاجية التى توصلنا إليها فى الحالات التى فحصت - كان الاهتمام موجهاً إلى قيام النواحى الخلقية التى فى شخصية المريض ، بكبت ما يبدو أنه ميول تجافى الأخلاق ، أو مضادة لمصلحة المجتمع . فقد تحدث فرويد فى أبحاثه الأخيرة عن حدوث الكبت بناء على أمر الذات العليا ؛ ويبدو أن هذا الرأى ينفى احتمال خضوع الذات العليا نفسها للكبت ، ومع هذا ، فقد يتبين أحيانا ، حتى من الكشوف التى توصل إليها علماء التحليل النفسى أن هناك نوعا من الفصل أو الاستبعاد شبيها على الأقل ، بهذا الذى يحدثه الكبت . يمكن أن يؤثر فى الذات العليا .

وقد نجد فى حالة الذين « بولغ فى عقابهم » مثلا ، والتى بحثناها فى صفحات قلائل سبقت ـ نجد أنه لا يوجد فى الغالب إحساس بالإثم ، وإن وجد فهو سطحى ضئيل . وهكذا تبدو المشاعر الخلقية ، وكأنها قد اختفت من الشعور بالطريقة نفسها التى تختنق بها الرغبات غير الاجتماعية ، الممنوعة ، فى طرز الكبت التى درست دراسة أوفى . ولكن إذا ماتغلبنا على مقاومات ومواقف عدائية معينة ، عن طريق العلاج المناسب سواء كان تعليميا أو نفسيا[1] فإن المشاعر الاجتماعية والإثم التى كان المظنون أنها غير موجودة ، تبدأ فى إظهار نفسها . وغالبا ما يكون ظهورها بطريقة تؤكد أنها ليست جديدة ، بل كانت قد كبتت من قبل . وقد أخذ الدليل الذى يشير إلى اتجاه مشابه يظهر الآن فى حالات معينة . للتحول الدينى أو لتعدد الشخصية ؛ فنى كلتيهما يحدث تغيير مفاجىء ، من حالة خالية من الهموم والمتاعب ، لا ـ خلقية ، ومجافية للأخلاق ، إلى حالة فيها شعور قوى بالإثم .. أو بالعكس . ومع ذلك فالتأمل الباطنى العادى يظهر لنا أنه ـ كما توجد عمليات قمع شعورى للرغبات البدائية الملحة التى تبدو أنها تقابل ، فى المستوى الشعورى ، عمليات الكبت اللاشعورية لمثل هذه الرغبات ـ فكذلك يوجد أيضا قمع : أى إزالة متعمدة ، لتبكيت الضمير . ومادام يوجد انتقال مستمر من الكف الشعورى إلى الكشف اللاشعورى فى كلتا الحالتين فإن هذا يتيح لنا دليلا آخر على وجود كبت للنزعات المنبعثة من الذات العليا ، ولتلك التى أصولها فى الـ« هو » وليس من شك أيضا أن تصرفات قاسرة معينة من نوع غير أخلاقى (تتراوح ما بين التفوه بعبارات التجديف أو الكلمات البذيئة الفاحشة ، إلى المخالفات

---

(١) إذا ما أراد القارىء أمثلة للعلاج بالتحليل النفسى ، فالعلاج التعليمى على التوالى فلينظر ـ مثلا فى الحالات التى وصفها الكسندر وهيلى Alexander and Healy
Ein Opfer der Verbrechermoral und eine nicht entdeckter Dieben, Imago. 1935,
ولتنظر كذلك آيخهورن Aichhorn فى نفس المؤلف السابق الذكر.

البسيطة كتلك التى تتضمنها السرقات الزهيدة - والجرائم الخطيرة ، كإشعال الحرائق عمدا ، بل وحتى القتل نفسه) قد تصاحب تغلبا مؤقتا على الذات العليا أو إحداث فصل فيها .

تجريد الذات العليا وإفسادها

من الجائز ألا يكون كبت نزعات الذات العليا قد لقى العناية الواجبة من علماء التحليل النفسى ؛ ويرجع هذا ، إلى حد كبير ، إلى أن الذين يسعون إلى العلاج بالتحليل النفسى هم من المصابين بأمراض عصبية أكثر منهم المجرمين . ومع ذلك يبدو أن الأدلة لدينا الآن تشير إلى أن الكبت البسيط الذى من هذا النوع ، إن حدث ، نادر نسبيا ؛ وأن الذات العليا غالباً ما يمكن تحاشيها وخداعها ورشوتها ، أو حتى اجتذابها بعض الشىء إلى صف العمل المنافى للأخلاق ، أكثر مما تعامل بطريقة الكبت . وحتى فى نوع البواعث القاسرة التى أشرنا إليها الآن ، يبدو شىء ما من عمل الذات العليا ، أو على الأقل من اشتراكها فيه « ويظهر رايك (Reik) »[1] مثلا ، كيف يمكن أن يكون هناك انتقال مستمر من البواعث القهرية التى قد تبدو نوعا غير أخلاقى كله ، إلى تلك التى يعمل فيها ، بشكل واضح لاشك فيه ، عنصر من عناصر الذات العليا ، حتى وإن يكن التصرف القهرى من التصرفات البعيدة عن الأخلاق . وإليك مثلا من النوع الأخير . فقد يحدث أن يقسم امرؤ بأن يفعل شيئا يعرف أنه ممنوع ، كأن يقسم مثلا (كما فى حالة فتاة صغيرة فحصها هو) أن يثور على أول شخص يدخل الغرفة ، وهو قسم يشبه فى قوته الخلقية وفى إلزامه بمن من يقسم ، بأنه يمتنع عن تصرف غريزى أو غير أخلاقى (ورايك يقارن هذا القسم بذلك الذى نذره يفتاح الجلعاوى فى سفر القضاء — أن يقدم أول مخلوق

---

(١) Th-Reik, Gestandniszwang und Strafbedurfnis.

يراه عند عودته ضحية ، وتصادف أن كان أول مخلوق رآه : ابنته هو) ،
وقد تصبح أحيانا التصرفات القهرية التى من هذا النوع غير الأخلاقى
أمورا مقررة ، وحينئذ يصبح واجب كل شخص أن يسهم فى تصرفات
معينة ، قد تكون ممنوعة فى غير هذا المجال ، كما فى إلزام كل الحضور أن
يسهموا فى الوجبة الطوطمية أو العشاء الربانى ، (وهى الوجبة التى تمثل
مقتل الإله أو الجد ثم أكله) ، أو أن ينهمكوا فى ضروب الإباحة
والاستهتار التى تحدث فى حفلة من أمثال الحفلات « الساتورنالية » (التى
يرخص فيها بحرية مطلقة فى اللهو والمرح) . وحتى فى مجتمعاتنا نحن ، فإننا
نتبرم ممن لا يرغبون فى الاشتراك فى الحفلات التى تعقد فى ظروف معينة ،
ونعد وجودهم نكدا ، وإفسادا للمتعة بها ، وبهذه الطريقة يضغط عليهم
ضغطا كبيرا كى يخرجوا على القواعد المألوفة .

وتؤدى بنا الأمثلة التى من هذا النوع إلى ضروب الصراع التى تجرى
فى الذات العليا نفسها ، وهو موضوع عالجناه فى الفصل السادس (من
الجزء الأول) . فكثيراً ما يحدث أن يكون الهدف من الجريمة أو التصرف
المنحرف أن يعيش المجرم أو المنحرف فى مستوى ناحية من نواحى
الذات العليا (وقد تكون هذه الناحية لا — واقعية — أو مشوهة) فالشباب
مثلا يؤكدون أنهم قد كبروا ، وبلغوا مبلغ الرجولة (مما قد يؤدى
بسهولة إلى التدخين ، وتعاطى الخمور والسطو ، والسلوك العدوانى فى حالة
الأولاد) والشابات يؤكدن جاذبيتهن (مما قد تدفعهن إلى سرقة الملابس
أو أدوات الزينة) . هذا ، وتندمج التصرفات التى من هذا النوع عند
أحد الطرفين فى الإسراف الأنانى فى التعويض عن نقص أو تصور (من
النوع الذى يلح آدلر فى توكيده) ؛ أما عند الطرف الثانى فتندمج فى صراع
جدى خطير بين الأهداف التقدمية المستنيرة المستويات الشعورية التى
للذات المثالية ، وبين معايير المستويات « المحافظة » والشبيهة بالمحرمات
هى للمستويات البدائية للذات العليا .

وكما أكد اشتيركه (Stärcke)[1] بصفة خاصة أن كل تقدم، فردى أو اجتماعى - لابد أن يكون متضمنا شيئا من الانتهاك لأحكام الماضى الخلقية . وأن الرجال والنساء ليجدون فى أثناء نموهم ، أن عليهم أن يقوموا بأشياء كثيرة كانت ممنوعة فى طفولتهم ، يقومون بها ليست كميزات لهم فحسب ، بل كواجبات ، بينما تتضمن حضارة المجتمع الآخذة فى التقدم الانفصال عن كثير من قيم الماضى وتقاليده . وهو انفصال يعد ، إذا ما حكمنا عليه بحسب المعايير «المحافظة» انحطاطا خبيثا . ومن ثم كان ماسبق أن لاحظناه ، من أن الكثيرين من الرواد الأول الذين نوقرهم الآن ونشير إليهم على أنهم أحسنوا إلى البشرية جمعاء — كانوا يعتبرون فى أيامهم ثوارا خطرين هدامين .

ولننتقل مرة أخرى ، انتقالا طبيعيا من الجرائم التى ترجع إلى الصراع الذى يجرى فى الذات العليا ، إلى تلك التى تنبع من ذات عليا هى نفسها مجرمة بوجه عام : أى أنها قامت على أساس مثل عليا وامتصاصات تتناقض مع ماهو سائد فى المجتمع ، والتى يبدو عليها أنها تؤدى إلى الانسجام الاجتماعى . فالطفل الذى ينمو فى ظل تأثيرات والدين . وجيران منحطين انحطاطا أخلاقيا كبيراً ، والذى كان خاضعاً لتأثير عصبة مجرمة ، أو عصبة يستهجن المجتمع تصرفاتها - هذا الطفل ، تتكون ذاته العليا إلى حد كبير بالضرورة ، بامتصاص نفس المعايير التى يستهجنها المجتمع . وهكذا يصل به الأمر إلى اعتبار المعايير العادية جديرة بالاحتقار ، ويؤمن بأن العقلاء من الأولاد لا يفلحون أبدا ، « أو أن » الأغبياء وحدهم هم الشرفاء . ومن المحتمل أن يعتنق ، بمرور الزمن ، أيدلوجية اللص والمجرم والمحتال الجرىء . ومن ثم (كما يرى علماء الجريمة عادة) كان تأثير « البيئة السيئة الشرير المشئوم » . وربما كان مما يثير الدهشة أن الذات

---

(1) August Stärcke Conscience and The Role of Repetition, Int. J Psa, 1929

العليا المجرمة ليست شائعة في مجتمعنا شيوعا كبيرا . أما كوننا لا نقابلها إلا نادراً فيرجع بلا شك إلى ظروف متنوعة ، تستند كلها مع ذلك إلى أنه من المستحيل تقريبا أن تظل الذات العليا مجافية للأخلاق ، ومعادية للمجتمع باستمرار ؛ فلا بد أن يكون ثمة شيء من الشرف بين اللصوص كما يقول المثل ، حتى يتسنى أن تقوم أية صورة من صور الحياة الاجتماعية (الإنسان لا يسعه إلا أن يكون حيوانا اجتماعيا) . وكما أوضحت النتائج التي توصلت إليها « جماعة الدراسات الأمريكية لبحث شئون التربية الأخلاقية » فحتى أكثر الناس بعدا عن الشرف ، قد يكونوا شرفاء أحيانا ، وأكثر من هذا ، فإن كلا من الحاجة الطبيعية للحب والتشجيع ، وتقاليد الأخذ بآداب اللياقة (والتي يجب أن تراعى ولو ظاهريا) يؤكد أنه مهما كانت البيئة المباشرة مفسدة للأخلاق ، ومهما كان سلوك هؤلاء الذين اعتبروا مثلا عليا ، معاديا للمجتمع ، فهناك دائماً نزعات تقاوم باستمرار نجاح أعمال الذات العليا المجرمة . والحق أن لنا العذر إذا ما اعتبرنا أن السلوك الإجرامي الناتج كله عن تأثير ذات عليا مجرمة أمر نادر نسبيا ـ هذا وأن ظرفا أو أكثر من الظروف الأخرى التي ذكرناها والتي مازال علينا أن نذكرها ، لتزيد هذه المسألة تعقيدا باستمرار .

ومن أغرب هذه الظروف الأخيرة ما يرتبط بما أسميناه «جرائم الضمير» ، وهي أكثر تعقـــدا في أصلها من تلك التي تنشأ من ذات عليا مجرمة ؛ وتختلف اختلافا أساسيا عن هذه الأخيرة في أنها ترتكب عادة . . (وبشكل متناقض) خلال سعي لتخفيف إحساس بالإثم . والحق أن الأولى بنا أن نسميها « جرائم ناتجة عن الإثم) » . وإذا ما راعينا الأمثلة المدونة ، والاعتبارات النظرية في مؤلفات التحليل النفسي (الذي له الفضل في لفت الأنظار إلى وجود مثل هذه الجرائم) فقد يبدو أن هناك طريقين رئيسيين لمحاولة التخفيف من أثر الإثم الذي سببته الجرائم الماضية (حقيقياً كان هذا الإثم أو متخيلا) بارتكاب جرائم جديدة .

وأولى هاتين الطريقتين وأبسطهما ، تعمل عن طريق العقاب الذى ستجره الجريمة الجديدة (وهو عقاب مأمول ومنتظر وإن لم يكن ذلك بطريقة شعورية واضحة طبعا) وفى أمثال هذه الحالات ترتكب الجريمة عادة بطريقة تجعل اكتشافها سهلا أو محتما ، ويبدو الجانى مستعدا تمام الاستعداد لأن يقيم الدليل على نفسه . والواقع أن هذه الإجراءات كلها لا تعدو أن تكون واحدة من طرق معالجة الحاجة إلى العقاب التى بحثناها من قبل فى الفصل الثانى ، مادام التوكيد موجها (فى اللاشعور على الأقل) إلى العقاب أكثر منه إلى الجريمة [١] .

والطريقة الثانية : هى البحث عن التحرر من الإثم (الذى أصله لا شعورى فى العادة) بوساطة ربطه بجريمة جديدة — أو بجريمة حقيقية إذا كانت الجريمة الأصلية خيالية . وقد تنجح محاولة الحصول على التحرر من الإثم بهذه الطريقة ، إما لأن الجريمة الجديدة تعد أقل خطورة من الجريمة القديمة أو الجريمة الخيالية التى كثيراً ما ترتبط بعقدة أوديب ، وإما لأنها ، إذ تثير وسائل ثأرية (ولربما كانت هذه هى أيضاً العقاب) تبدو أنها تتيح عذراً ما للبواعث العدوانية التى يشعر المجرم شعورا غامضاً بأنها تعتمل فى نفسه ، فكأنه هنا يقول لنفسه : « إن لى عذرى فى سلوكى هذا الذى لا يرضاه المجتمع ، فهو يعاملنى معاملة سيئة » .

ويختلف هذا عن الصورة العادية « للحاجة إلى العقاب » من حيث أن كل ما يتطلبه لا يعدو تبرير العدوان الحالى ، لا التفكير عن جريمة ماضية .

وطبيعى أن يبقى المنبع الأصلى اللاشعورى للإثم والعدوان دون أن تمسه مثل هذه التصرفات الإجرامية ، ومع أن الإثم الشعورى قد يهدأ

---

(١) ثم مثل بسيط واضح فى كتاب نايل (A. S. Neil) الذى عنوانه : The Problem Parent

لفتره ما ، فمن المحتمل أن تعود الحاجة التى تحرض على الجريمة ، وبذلك تؤدى إلى العودة إلى الإجرام - بل قد ينشأ شيء ما من قبيل الحلقة المفرغة يؤكد فيها « العدوان حبا للثأر » ، وهذا بدوره يشجع على القيام بعدوان جديد أشد عنفا من جانب المذنب .

فلا يخفى أن التكييف الأساسى الذى قد يتضمن إدراكا كاملا لبواعث الجانى العدوانية العميقة ، وطبيعة أصلها ، هو وحده الأمر الذى يحتمل أن يكون ذا فائدة دائمة هنا. فليس المطلوب فى مثل هذه الحالات العقاب، وإنما العلاج النفسى .

هذا ، وثم جرائم أخرى تختلف كذلك من عدة نواح معينة هامة عن تلك الجرائم التى يقال عنها إنها جرائم نشأت من الضمير (أو من الشعور بالإثم) وهى جرائم يرى فيها اللاشعور أنها تمثل العقاب الذى يوقع على كبش الفداء الذى أسقط عليه إثم المجرم نفسه ، والواقع أن كل الفصل الثالث إنما كان مقالا فى هذا الموضوع ،وحسبنا هنا أن نقول إنه- بالإضافة إلى الحالات العادية التى بحثناها هناك (والتى نعتمد كل الاعتماد على اتجاهنا الاجتماعى وتقاليدنا العامة كلها)- قد تحدث أحيانا جرائم ذات سمة شاذة ومذهلة ، تنشأ من نفس الأسباب الأساسية . وثمة مثل شهير أمدنا به الأدب فى هاملت الذى أسقط إثمه على حميه ،كما أوضح أرنست جونز [١] بطريقة أراها مقنعة . ومهما يكن من أمر فحالة هاملت تختلف عن حالات إجرامية أخرى غير عادية ، التى ينفذ فيها العقاب على كبش الفداء . فقد عانى هاملت بمرارة من ضروب الصراع المتعلق بإثمه ، ولكن ثم جرائم معينة أخرى مشابهة مثل تلك التى درستها بالتفصيل مارى بونابرت [٢] قد

---

(١) انظر Ernest Jones A Psychoanalytic Study of Hamlet, in Essays Applied Psychoanalysis (1923)

(٢) مارى بونابرت (Marie Bonaparte) فى مقال لها بمجلة إماجو عنوانه : Der Fall Lefebvre

وثم بيان تفصيلى عن حالة أخرى مماثلة فى كتاب الكسندر وستوب الآنف الذكر .

يبدو فيها المعتدى متحرراً بشكل ملحوظ من الإثم ، وقد يشعر فى الواقع بأنه قام بعمل جليل . ويبدو أن العامل الهام فى مثل هذه الحالات هو اتخاذ المجرم لوجهة نظر ذاته العليا نفسها . فهو لا يمثل ضحية الجريمة فحسب بل إنه هو أيضا (أى المجرم كما تراه العدالة الخارجية) ليقوم بدور ذاته العليا المنتقمة ، وهو مقتنع بأنه على حق . وكما رأينا فى الفصل الثالث ، فإن التحرر من الإحساس بالإثم ، والشعور بتزايد الاقتراب من مطالب الذات العليا - هما أهم فائدتين لكل عملية الإسقاط على كبش الفداء . ولكن قد يبدو فى حالات معينة أنه لا يوجد اقتراب من معيار الذات العليا فحسب ، بل هناك أيضا اتخاذ لدور الذات العليا . وأن هذا الأخير قد يؤدى إلى ما قد يعتبر ذاتاً عليا مجرمة مؤقتة ، قامت بقصد القيام بفعل معين .

وكذلك نجد فى حالات أخرى أيضاً أن إسقاط الذنب يكون ذا صفة أدوم وأكثر تنسيقا ، كما فى هذيان الاضطهاد الذى غالبا ما يوجد فى البارانويا . ولا يخفى أن مثل هذه الأوهام كثيراً ما تؤدى إلى الجريمة ، ويشعر الجانى (أو المريض كما ينبغى أن نقول هنا .) بغيظ شديد من الإهانات والشكوك وضروب العذاب المستمرة التى يتخيل أنه يعانيها حتى ينفد صبره ، ويرتكب عملا عنيفا للأخذ بالثأر . وفى رأيه أن هؤلاء الذين سيقاسون من جراء العنف هذا ، إنما هم الذين جلبوه على أنفسهم .

والتبرير ، كما رأينا فى الفصل الثانى من هذا الجزء : طريقة أخرى يتسنى بها تجنب الذات العليا ، وربما صح اعتبار التبرير فى نواحيه الأخلاقية أشبه بمخدر يعطى للذات العليا نستطيع أن نسكنها به ، حتى تصبح فى حالة خدر نسبى . إن البشر لعباقرة فى إيجاد الأسباب لتنفيذ رغباتهم أكثر ، مما يفعلون للقيام بواجباتهم . والحق أنه لمن اليسير ، فى الغالب ، أن نجد تبريراً أخلاقيا (ثانويا) إما لعمل ما نشعر فى أعماقنا بأنه يجب ألا نعمل ، وإما لعدم تأدية ما تمليه علينا واجباتنا . فمن حيث الحالة الأولى ، فإن أبرع أنواع التبرير تكاد تثير (أو تستغل) صراعا ما فى

الذات العليا نفسها . أما من حيث الحالة الأخرى فإن التبرير ليسهل كل السهولة إذا ما نظرنا إلى الحقيقة القائلة : إنه يوجد على أى حال أشياء كثيرة طيبة يجب ألا نعملها (كما أشرنا فى الفصلين الرابع والسادس من الجزء الأول).

ولعله اتضح لنا الآن ، من الاعتبارات العامة ، ومما قيل فى فصول سابقة ، فى حالات عديدة من «حيل» تجنب الذات العليا أو التغلب عليها ، والتى أشرنا إليها فى الصفحات القلائل الماضية : تقوم المؤثرات الاجتماعية بدور عظيم ، من حيث إن الأسس الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، تؤثر فى عقلية الأفراد «الجناة» ، ومن حيث إن مجموعات بشرية برمتها (بل إن دولا برمتها) قد تظهر نفس الحيل النفسية ، مثل تلك التى تظهرها الأفراد . وكما أوضحنا فى الفصل السابق : أن الخضوع لنفوذ الجماعة ، وإسقاط الفرد ذاته العليا عليها ، قد يؤديان إلى هبوط كبير مؤسف فى المعايير الخلقية . والحق أن كل أفراد هذه الجماعة قد يكتسبون حقيقة ، ما يسمى وفقا لمعايير عصور وجماعات أخرى ، « بالذات العليا المجرمة » ؛ فيعتبرون صواباً وجديراً بالثناء ، ما قد يسمى فى ضوء هذه المعايير الأخرى قسوة ، وخيانة وظلما وتعصباً . وقد تجلى ذلك فى الحرب من ناحية ، أو فى الاضطهادات الدينية والسياسية أو العنصرية ، عندما تغير مجموعة على مجموعة أخرى تقتل وتخرب بالجملة (وهذا بالإضافة إلى العذاب العقلى) . ولا يحدث هذا دون أن تشعر هذه المجموعة الباغية بالإثم ، بل على العكس ، تشعر بإحساس سام بصواب ذلك من الناحية الخلقية ، ومن ناحية أخرى يتجلى ذلك فى تغيير المعايير فى الأجيال المتعاقبة . هذا وقد قام فى الماضى كثيرون من ذوى الأخلاق العالية بكثير من الأعمال دون ـ تبكيت ضمير ـ فاحتفظوا بالعبيد ، أو أحرقوا الهراطقة والسحرة ، أو حكموا بالموت على من ارتكبوا سرقات تافهة ـ وكلها نفذت تحت تأثير المعايير الخلقية التى نستنكرها نحن الآن . وقد سيصل بنا الأمر سريعا إلى أن ننظر إلى موقف الناس فى القرن

التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين تجاه انتشار الفقر والبطالة ، على أنه اتجاه لا يقل شناعة (وهو اتجاه قد ساعد عليه كثيرا التبرير العملي لمبدأ « دع الأمور تجرى فى أعنتها » والالتجاء إلى القوانين الاقتصادية « القاسية ») وعلى هذا فرأينا فيما يكون ذاتا عليا مجرمة ، أنه يتوقف على ظروف الزمان والمكان والتقاليد السائدة .

وفى مثل هذه الحالات ، يكون اتخاذ الجماعة فى جملتها ، واتخاذ أعضائها الذين يتبعون تقاليدها — لذات عليا مجرمة — يكون مصحوبا عادة بدرجة ما من إسقاط الذنب على الضحايا : فالعبيد : كسالى ، وأقل مرتبة وقدرة منها ، وغير أكفاء فيما يقومون به من أعمال ، والهراطقة يرفضون كلمة الله ، والسحرة يتعاملون مع الشيطان ، والفقراء هم المسرفون ، والعاطلون لا يصلحون لعمل ما ؛ واللصوص لا يراعون حقوق الآخرين ولا يحترمون أملاكهم . ولا شك فى أننا نعد أعداءنا فى الحرب ، يمثلون كل أنواع الخبائث والشرور .

ومن المحتمل كل الاحتمال ألا يكون إسقاط الذنب ، واتخاذ ذات عليا مجرمة ، هما وحدهما اللذان يؤثران فى الجماعات ، كما يؤثران فى الأفراد ؛ بل يؤثر فيها وفيهم أيضاً دوافع ، مثل الحاجة إلى العقاب ، أو إثارة عدوان انتقامى . هذا ، وإن نظم الحكم الاستبدادى الجماعى ، التى اتسمت بروح عدوانية عارمة فى إيطاليا وألمانيا ، قد جاءت بعد فترة من الانحطاط الأخلاقى الاجتماعى الحادة الذى لابد أن يكون قد غرس العار والإثم فى العواطف التى يستشعرها كثيرون من المواطنين فيهما نحو أوطانهم . إن المبدأ القائل «بإما السيطرة على العالم وإما الانهيار» الذى اتخذته ألمانيا فى كلتا الحربين العالميتين ليتضمن إيحاء بالجريمة والعقاب معا ، على نطاق واسع متسم بجنون العظمة ؛ ويوحى بذلك أيضاً نظام تخصيص أيام حداد رسمية ، عقب الهزيمة (كما حدث فى حالة ستالينجراد) ؛ وبينما خطة هتلر

المذهلة فى إذاعته على العالم العدوان الذى يفكر فى ارتكابه ، ليست إلا تذكرة لنا بالأسلوب الذى يتخذه أحيانا مجرمون ، يعدون نسبيا أكثر تواضعا من هتلر هذا ، كما حدث فى ذلك الهجوم الغريب الذى شنه « ماكاهون » على إدوارد الثامن . وأعلن به وزير الداخلية مقدما ، كتابة وتليفونيا . والذى حدث أن أحداً لم يهتم اهتماما جديا بهذه التحذيرات فى هذه الحالة أو فى تلك .

وثمة مجموعة أخيرة من الحالات لتجنب الذات العليا ، أو التغلب عليها ؛ يجب ألا يفوتنا ذكرها هنا . وكلها تتعلق بقلب مفهوم « حاسة العدالة الباطنية » التى أشرنا إليها فى هذا الفصل ، وفى فصول أخرى سابقة . ففى هذه الحالات تثور الذات على الذات العليا ، فتفسدها ؛ أو تقهرها . عندما تمنع عنها الإثابة على الخلق الحسن ، أو يوقع عليها عقاب زائد على الحد . ولا تعنى الجرائم التى تنشأ عن هذا المصدر تحريم الذات العليا تحريماً كبيراً ، بقدر ما تعنى هزيمتها ببواعث متمردة ، والتى سمح لها أن تستولى على الذات عقب حدوث الظلم . وفى بعض الأمثلة التى من هذا النوع يرجع انقلاب العدالة فى النهاية إلى أسباب بيولوجية مثل التشوه ، أو المرض المزمن ، أو العجز . وقد يشعر الفرد عندئذ بأنه يبدأ الحياة فى ظروف سيئة ، حتى إن القواعد الخلقية العادية لا تنطبق عليه ، وكما أشار فرويد فى أول مرة لفت فيها النظر إلى هذا النوع[1] ، فإن ريتشارد الثالث ليصلح مثلا هنا ، كما يتضح من الكلمات التى أنطقه بها شكسبير فقال :

لقد سلبتنى الطبيعة المرائية كل وسامة ،

فهأنذا مشـــوه . . ناقص الخلق ؛

---

(١) Some Character types met with in Psychoanalytic work II, The Exception 1915. Collected Papers IV, 318

فما دمت لا أستطيع أن أكون عاشقا . .
فقد اعتزمت أن أكون شريراً . .

وكما أكد فرويد أيضاً فى مناسبة أخرى ، فإن الكثيرين منا يميلون إلى أن يقتربوا مؤقتا ، وإلى حد ، من هذا الطراز عندما يكونون مرضى ، وعندئذ أيضاً نستطيع أن نعد أنفسنا « استثناءات » فنستطيع أن نطالب بميزات وإعفاءات خاصة . فإنا من حيث «حاسة العدالة الباطنية» قد أسرف الناس فى عقابنا ، ولنا الحق فى أن نستمتع برصيد من اللذة التى نستحقها ، فإن لم تتوافر لنا من تلقاء نفسها عمدنا إلى اتخاذ الخطوات اللازمة للحصول عليها ، وعلى حساب الآخرين إذا لزم الأمر . « والمستثنون » الدائمون هم الذين يظلون فى هذه الحالة المزمنة ، بسبب عجزهم الدائم .

ومهما يكن من أمر ، ففى معظم الحالات يحدث انقلاب الإحساس بالعدالة الباطنية رأساً على عقب . عن طريق مؤثرات اقتصادية واجتماعية . هذا ، وقد سبق لنا أن بحثنا فى الفصل الثالث الظروف التى يمكن أن يحدث فيها مثل هذا الانقلاب ، فلا نحتاج هنا إلى أكثر من أن نعددها هى . ويصح أن نصنفها تحت العناوين الرئيسية الستة الآتية :

(١) عندما لا تكافأ فضيلتنا ولا سلوكنا الحسن .

(٢) وعندما نقاسى دون ذنب جنيناه .

(٣) وعندما يمحى إثمنا — وربما أكثر من أن يمحى — بالتألم (وهذان النوعان الأخيران يمكن اعتبارهما ضربين من ضروب الإسراف فى العقاب) .

(٤) وعند ما ينال الآخرون مكافآت لا يستحقونها .

(٥) وعند ما نرى أن الذين اعتدوا قد أفلتوا من العقاب (العاملان الرابع والخامس كلاهما إغراء لنا) .

(٦) وعند ما (وهو نوع أخير شامل) — توقف كل الجزاءات أو المكافآت الاجتماعية العادية — كما يحدث فى الحرب أو الثورة أو أى حالة أخرى من حالات الاختلال الاجتماعى .

ومن حيث هذا الأخير ، نلاحظ أن التراخى العام فى معايير الأخلاق والتقاليد — الذى قد يحدث بطرق لا صلة لها مباشرة بالحرب ، يترتب إلى حد كبير على الشعور بأن تعويضاً ما يجب أن يمنح لنا عن متاعب ومجهودات وأخطار تعرضنا لها فى الحرب : وإذا كان الكثير من جوانب الحياة كئيباً ، فلنا عذرنا عندما نمرح ونلهو كلما سنحت الفرصة ، ويزول عنا ذلك الإثم الذى قد نشعر به من جراء إهمال القيود العادية والمحظورات المتعارف عليها — أمام « الدم والجهد والدموع والعرق » تلك التى يجب أن نعانيها على أية حال .

وكما سبق أن حذرنا القارئ فى بداية هذا الفصل ، فإن عرضنا هذا لطرق التغلب الرئيسية على الذات العليا ، ولتحاشيها أو لجعلها عديمة الجدوى ، كان عرضاً جافاً ومجرداً نوعا ما . فإذا ما جردنا أية دراسة لعقلية الأفراد الخاطئين ، من الأمثلة التفصيلية المحسوسة فإننا نجردها من اللحم والدم ، وبذلك قد تصبح دراسة جافة كئيبة جفاف قصص حياة القديسين الشائعة . ومع هذا فللبحث النظرى ، والتصنيف مكانهما الصحيح فى علم الأخلاق ، وفى علمى النفس والجريمة . ومن أجل عرضنا للنواحى العقلية التى تتعلق بالخلق ، كان من الضرورى أن نبحث عن الكيفية التى يمكن أن نوفق بها بين انتشار الجريمة وفساد الأخلاق ، الأمرين المنتشرين انتشاراً لا ريب فيه ، وبين صورة الذات العليا الصارمة التى صورتها لنا نتائج التحليل النفسى . هذا ، وقد رأينا حتى فى نطاق نظريات التحليل النفسى الحالية ، تنوعاً كبيراً فى الطرق التى تؤدى بنا إلى التورط فى الخطيئة ، على الرغم من الذات العليا . ولكن ، مع ما قد يبدو من تعقد صورة الإجرام

التى حاولنا دراسة خطوطها العريضة ، لا شك أنها لا تنصف الحقائق الفعلية من حيث : إن بعض الطرق العامة قد تركت دون تخطيط وتحديد ، وإن بعض الحالات الفردية قد عولجت من أكثر من طريق واحد فى الوقت الواحد . ففى الانحراف ، كما هى الحال فى علم النفس المرضى ، وفى السلوك البشرى بصفة عامة . يبدو أن القاعدة ، لا الاستثناء ، هى أن ثمة عدة عوامل انفعالية تعينه ، وأن حالات قلائل ، إن وجدت ، يمكن أن تنسجم انسجاما تاما فى أى إطار تضعه لنا أية نظرية من النظريات .

وهنا ، يجب علينا أن نقنع ، فإننا لم نقم بأكثر من تخطيط أولى كى نسد ثغرة واضحة فى صورتنا التى رسمناها عن المستويات العميقة لطبيعة الإنسان الأخلاقية ، وهى صورة لا تزال غير دقيقة وناقصة كل النقص حقاً .

الفصل السادس

التفكير الاشتهائي والاجترارية واللاواقعية

اللاواقعية ، السارة وغير السارة

سمعنا كثيراً خلال الأعوام القليلة الماضية عن «التفكير الاشتهائي» وهي عبارة اصطلاحية أفادتنا كثيراً في الحذر مما تتسم به البلاغات الحربية ، أياً كان مصدرها ، من المبالغة ، والخوف ، والتحريف الذي يبعث على التفاؤل . والجدير بالملاحظة هنا — وقد يكون هذا مشجعاً — أن شعور الرأي العام في الحرب العالمية الثانية ، كثيراً ما تجلى أكثر واقعية هنا من الناحية الرسمية ، التي اخترعت الكثير من العبارات العذبة لتغطية صور التقهقر والهزائم . وللتفكير الاشتهائي هذا خطورته ، من حيث إنه يشير إلى عدم الرغبة في مواجهة حقائق قاسية مؤلمة (وهذا ما ينطوي عليه رأي الجمهور فيه) . ويبدو التمييز بين التفكير الاشتهائي والتفكير الواقعي (وهو مصطلح أقل استعمالا منه وربما كان مرد ذلك إلى أن مقابلته ، من ناحية أخرى ، للتفكير المثالي ، أو التفكير في ضوء المبادئ الأخلاقية) — يبدو من بعض النواحي الهامة وكأنه يعكس ذلك التمييز الذي وضعه فرويد بين مبدأ اللذة ، ومبدأ الواقع (١) والذي يشبه كثيراً في حد ذاته ذلك الفارق الذي وضعه يونج (Jung) بين التخيل الشارد والتفكير الموجه (٢) . اللذين أطلق عليهما فيما بعد ، مع شيء

---

(١) Formulations regarding the two Principles of Mental Functioning, Collected Papers IV, 13

(٢) C. G. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, Jahrbuch Fur Psycho-analystische und Psychopathologische Forschungen 1911
وقد ترجم هذا الكتاب فيما بعد إلى اللغة الإنجليزية بعنوان مريض لايخلو من التضليل .
Psychology of the Unconscious, 1919

من التعديل فى المعنى ، « التفكير السلبى » أو « الحدسى » أو « التفكير الإيجابى النشيط » (١) وذلك التميز الذى وضعه بلويلر (Bleuler) بين « التفكير الاجترارى »(٢) و « التفكير الواقعى » . وبحسب ما تتضمنه المقابلة التى نجدها فى مصطلحات فرويد ، فإن التفكير طبقا لمبدأ اللذة يمثل محاولة الحصول على اللذة وتجنب الألم من أقصر الطرق ، بتجاهل جوانب الواقع التى لا نستسيغها . ويرى فرويد أن إحدى سمات النمو العقلى تبدو فى استبدال المبدأ الواقعى بمبدأ اللذة (وإن لم يكن هذا الاستبدال كاملا قط) . وبقدر ما يعمل التحليل النفسى على تصحيح النمو الخاطىء بتبصيرنا بطبيعة العمليات اللاشعورية التى تسبب الأمراض النفسية ، فإنه يكون قد عاون أيضا على تسهيل هذا الاستبدال ، ولا يتضمن الانتقال من أحد هذين المبدأين إلى الآخر أى اختلاف جوهرى فى الهدف الأساسى الذى ظل كما هو إرضاء رغبات الإنسان الأساسية ، (السعى وراء اللذة وتجنب الألم) . ولكن ، على حين استغل مبدأ اللذة أقصر السبل عن طريق التخيل ، كلما تعذر الحصول على إرضاء النفس عن طريق الواقع ، تضمن المبدأ الواقعى السعى وراء إرضاء النفس فى الواقع ذاته . وطبقا لتعبير مفيد وضعه مؤخراً بعض علماء التحليل النفسى ، فإن هذا الأمر الأخير ، (أى السعى وراء الحصول على إرضاء النفس عن طريق الواقع ذاته) يتسنى بلوغه إما « بالتكيف الذاتى » أى تكيف النفس وفقا لمطالب البيئة ، وإما بالتكيف الخارجى (وذلك بتهيئة البيئة بشكل يرضى حاجيات النفس بدلا من إحباطها) .

وقد أتيحت لنا الفرصة الكافية خلال دراستنا ، لنلاحظ أن هناك عنصرا قويا من اللاواقعية ، لا فى محاولة إرضاء الرغبات عن طريق التفكير

---

(١) Psychological Types, 1920.

(٢) Bleuler, Das Autistische Denken, Jahrbuch fur Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen 1912

وقد أسماه فى كتبه التى أصدرها بعد ذلك ، « بالتفكير الواهم » (Dereistic Hunking) انظر كتابه Textbook of Psychiatry (1923)

الاشتهائى فحسب ، بل وفى كثير من تصرفاتنا ومشاعرنا وأفكارنا التى تحددها الأخلاق ، وبخاصة تلك التى تنبعث من مستويات الذات العليا العتيقة اللاشعورية . مثال ذلك : خلق رمز الأب الرهيب ، الذى سبق أن ناقشناه فى الفصل التاسع (من الجزء الأول) وهو مثال لا شك فى أنه ثقيل كل الثقل ، فلا يخفى أن اللاواقعية التى من هذا النوع الأخير غالباً ما تكون بعيدة كل البعد عن النوع الذى نعتبره ، بطبيعة الحال ، تفكيراً اشتهائياً ، أو التفكير طبقا لمبدأ اللذة ، لأن معظمه يبدو أنه يهدف إلى تقليل ملذاتنا حتى تلك الميسورة لنا فى الواقع (كما هى الحال فى كثير من المحرمات أو فى مظاهر الحاجة إلى العقاب وعقدة بوليقراط) . ولقد أوضح بلويلر (Bleuler) فى أول بحث له عن هذا الموضوع أن ليس كل تفكير لاواقعى تفكيراً التذاذيا . ويبدو أن علينا ، إما أن نعتبر « مبدأ اللذة » أضيق شىء فى مجاله من اللاواقعية فى جملتها ـ أضيق فى بعض الاتجاهات ، على أى حال ، وإما أن نستخدم المصالح بطريقة تعسفية متعبة ، وكون فرويد ، وكثيرين غيره ، من علماء التحليل النفسى ظلوا يستعملونه فيما يبدو أنه معنى واضح مضلل — فذلك يعزى بلا شك أساسا إلى أمرين :

١ — إلى أن فرويد لم يراجع مفهوم « مبدأ اللذة » ـ الذى استخدمه لأول مرة عام ١٩١١ ، مراجعة دقيقة على ضوء الكشوف التى تمت بعد ذلك[1] .

٢ — وإلى أن التحليل النفسى يبدأ ، (كما رأينا من قبل) بافتراض مبدأ « الهيدونية » السيكولوجية ، الساذج ؛ ولذلك يبدو أن الأحرى

---

(١) حقيقة أن فرويد ، فى كتابه « فيما وراء مبدأ اللذة (Beyond the Pleasure Prinsiple) » الذى نشره لأول مرة فى سنة ١٩٢٠ ـ قد اقترح تفسيراً فلسفيا أوسع من ذلك للنشاط الحيوى كله ، ولكن اقتراحه هذا ترك الفارق الأقرب الذى بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع دون أن يمس بشىء نسبيا .

بنا أن نستخدم أحد المصطلحات الأخرى المقترحة ، وسنستخدم نحن هنا أقدم وأقصر مصطلحات بلويلر وأكثرها شيوعا وهو « الاجترارية » « والتفكير الاجترارى » وسنحتفظ بمصطلح « التفكير الاشتهائى » ، لظواهر الاجترارية الشعورية الباحثة عن اللذة ، بطريقة أكثر تفطناً ووعيا .

ويمكن أن نرجع السبب فى أن التفكير الاجترارى لا يهدف دائماً إلى اللذة إلى حقيقتين : أولاها أن الرغبات ليست وحدها هى التى تحدده ، بل إن المخاوف لتحدده هى أيضا . والثانية أن هذا التفكير الاجترارى لا يعمل كوسيلة للتعبير عن الدوافع المنبثقة من الـ « هو » مباشرة فحسب ، ولكنه يعمل كوسيلة للتعبير عن الدوافع المرتبطة بالذات العليا كذلك .

وبقدر ما تسود رغبات الـ « هو » ودوافعه الأكثر إيجابية — نحصل على ما يقارب تشويهاً للواقعية ، يسعى إلى إعادة صياغتها بصورة أقرب إلى رغبة النفس . ولكن نظراً لأن الخوف كثيراً ما يمنع رغباتنا ، ويكفها ، ولأن الذات العليا كثيراً ما تستهجنها فإن هذه الرغبات بدورها تتعدل وتشوه حتى يمكن أن نحصل على صورة مختلفة من الحلول الوسطى من الأنواع التى عرفت ودرست منذ باكورة التحليل النفسى إلى الآن (مثال ذلك فى الأحلام وفى أعراض العصاب) .

وتقلل هذه التشويهات عادة من اللذة ، أو تحولها إلى ألم — وعلى أية حال فليس من الضرورى أن تعنى أن صور الحلول الوسطى هذه التى أمكن الحصول إليها تتفق والواقع أكثر مما تتفق معه مظاهر الـ (هو) البسيطة . ومن المحتمل أن هذا بدوره يرجع إلى أن المستويات الدنيا للذات العليا هى نفسها لا شعورية ؛ وتبدو اللاواقعية سمة للاشعور أكثر منها سمة الـ (هو) بوجه خاص . هذا ، وليست الأخلاقيات اللاشعورية بأكثر واقعية من الباعث اللاشعورى . والذات المثالية لا تساند الواقعية ضد مطالب

السعى العاجل وراء اللذة من أقصر طريق ، إلا فى مستوياتها الأكثر سمواً وتفطناً كما يتضح من استهجاننا التقليدى للتفكير الاشتهائى .

وقد اتجه فرويد ، استناداً إلى هذا الترابط الأخير الذى فى المستوى العالى ، والذى بين الأخلاقية والواقعية - اتجه فى كتاباته الأولى إلى أن يعزو إلى الذات العليا مهمة « اختبار الواقعية » . ولكنه صحح ذلك فيما بعد فى كتابه (الذات وال « هو ») ، فاعتبر أن من عمل الذات أن تفهم الواقع الخارجى ، وأن توجه تصرفات المرء تبعاً له ، ومع ذلك فليس هذا بعملها الوحيد . فقد كان فرويد يعتقد أن الذات فى وضع لا تحمد عليه ، إذ عليها أن تعامل ثلاثة من المستبدين العتاة : الواقع الخارجى ، وال « هو » والذات العليا ؛ وأن عليها أن تبذل جهدها لترضى مطالب هؤلاء الثلاثة المتضاربة ، فإذا ما استجابت الذات كثيراً لمطالب ال «هو» أو لمطالب الذات العليا (وبخاصة لنواحيها الأكثر بدائية) فمن المحتمل أن يتأثر تقدير الواقع . ثم إذا ما حدث هذا وصارت رغبات ال « هو » الأكثر إيجابية ، فقد يحدث تفكير التذاذى محض ؛ وإذا ما قام الخوف ، أو قامت الذات العليا ، بدور كبير ، فإن خيالاتنا تصبح أقل بهجة ، وكثيراً ما تصبح أقل بهجة من الواقع نفسه . ولكن يوجد فى كل من الحالتين تفكير اجترارى يتبعه تشويه للواقع . هذا هو على الأقل ما يبدو أنه المعنى العام لاكتشافات التحليل النفسى ، على الرغم من أنه يندر أن نجد هذا مقرراً كمبدأ عام فيه ؛ وربما يرجع ذلك فى غالب الأمر إلى الطبيعة المضللة لمصطلح « مبدأ اللذة » عندما يطبق على التفكير الاجترارى فى جملته .

ميادين « اللاواقعية »

تختلف درجة السعي وراء اللذة البسيطة (من حيث تمييزها عن التشويهات غير السارة التي ترجع إلى تأثير الخوف أو الذات العليا) - اختلافاً كبيراً من حالة ما من حالات التفكير الاجترارى إلى أخرى ؛ كما تختلف كذلك فى شتى المجالات العامة أو أنواع التفكير الاجترارى التى يتسنى تمييزها بسهولة ويسر - وكثيراً ما يكون ذلك لأسباب يتعذر علينا فهمها فهماً تاماً .

وتكون درجة السعي وراء اللذة هذه عالية جداً بطبيعة الحال فى التفكير الاشتهائى ، من ذلك النوع الذى ينطوى عليه عادة استعمالنا اليومى لهذا المصطلح ، فيما يتعلق بالحرب مثلا ، ولربما يرجع ذلك إلى أن الذات العليا لا تعترض على الأمانى المقصودة . فإنا لا نتلهف على النصر فى الحرب فحسب ، بل نعتبر أن مثل هذا النصر يحظى بأعلى المبررات الخلقية . وفى حالة التفكير الاشتهائى الشخصى ، والذى يتخلله ذلك التقليل المتفائل من شأن عوامل الواقع القاسية ، يحتمل أن توجد أيضاً معارضة طفيفة من الذات العليا ، إذ نشعر بأننا جديرون بأن نبلغ الأهداف التى نصبو إليها . وفى مثل هذه الحالات جميعاً تقف الذات العليا كأنها بمعزل ، وتسمح « للهو » أن ينتصر على وظائف الذات فى « اختبار الواقعية » ، على الرغم من أنه قد يحدث فى أوقات أخرى ، أن تتجنب الذات العليا ، أو تفسد وترشى ، أو تغلب على أمرها بطريق شبيهة بتلك التى درسناها فى الفصل السابق وما قبله من فصول .

وهناك اعتبارات مشابهة تنطبق على كثير من الوهل ، والأوهام الوقتية ، كعثرات اللسان ، أو القلم ، أو اليد ، أو العين ، أو الأذن ، التى تتضمن تشويهاً عابراً للواقع بطريقة تؤدى إلى إشباع « الهو » (وإن لم يكن علينا فى

بعض الحالات أن ندفع الثمن باهظاً فيما بعد لإهمالنا الواقع) ، وثم ميدان آخر أهم مما سبق ، يغلب فيه التفكير الالتذاذى الخاص ، وهو ميدان أحلام اليقظة . وليس من شك فى أن الفارق بين الواقع والخيال الشارد يساعدنا هنا بطريقة ما على الاحتفاظ بهذا الميدان المحجوز بعيداً عن تدخل الذات العليـــا لأنه من المحتمل أنها ستعارض عدداً كبيراً من خيالاتنا وأوهامنا معارضة قوية نشيطة ، إن حاولنا إخراج هذه الخيالات إلى حيز الوجود[1] .

وثمة حالات ذهانية معينة تبدو فيها دوافع ـ الهو ـ التى غالباً ما تكون من نوع خشن من أنواع « جنون العظمة » ـ تبدو كأنها انتصرت تمام الانتصار على تقديرنا للواقع ، وذلك فى ميدان واحد معين على الأقل . فنى ميدان أوهام جنون العظمة قد يعتقد المرضى أنهم ملوك أو أباطرة أو أصحاب ملايين ، أو رجال أقوياء ، أو منقذون دينيون ، وقد يجمعون أحياناً بين صور شتى للعظمة تتعذر الملاءمة بينها ، وذلك بطريق تذكرنا بما أبداه وليم جيمس من أسف على تلك التضحية التى لا مفر منها ـ أى التضحية « بالذوات الكامنة بالقوة » فى الفقرة التى ذكرناها فى فصل سابق[2] هذا وإنى لأذكر أن مريضاً أعرفه أصر على أنه المسيح ودوق أرجايل (Argyll) (٣) وأنه يملك خمسة آلاف سيارة ماسية . وقد أبان لنا كذلك بلويلر (Bleuler) ويونج (Jung)(٤) فى دراستهما الهامة

---

(١) ذلك على الرغم من أنه قد توجد أيضا (كما رأينا فيما يتعلق بالماسوكية السادية) بعض تصرفات معينة من قبيل الأوهام التمثيلية ، تستمد أهميتها من عناصر الخيال الشارد أكثر مما تستمدها من ظروف المواقف الواقعية .

(٢) يقصد فى الفصل السادس من الجزء الأول صفحة ١٢١ .

(٣) (دوق أرجايل ـ شخصية تاريخية أدخلها الكاتب القصصى السير والترسكوت فى روايتين له) .

(٤) C. G. Jung. The Psychology of Dementia Praecxo 1909 Bleuler and Jung, Komplexe und Krankheitsursachen bei Dementia Praecox, Centralblatt fur Nervenheilkunde und Psychiatrie (1908)

الفاصلة عهدين للانفصام أن كثيراً من أعمال المصابين بهذا المرض وعباراتهم التي كلها هراء في ظاهرها يمكن أن تفسر على أنها تحقيق لأمنية ما . فقد وصفت إحدى المريضات نفسها (وقد بحثت حالتها بحثاً دقيقا) بأنها سفينة سقراط (وهو تعبير رمزى عن الحكمة) ، ومهندسة صناع (تشير إلى سعة المعرفة) وكراكى إبيكوس(١) (تشير إلى البراءة من الإثم) ومالكة لثلاثة أمثال العالم (تشير إلى القوة والثراء) . فى مثل هذه الحالات المرضية الخطيرة قد يبدو أن الذات (بما لها من قدرة على حسن تقدير الواقع والذات) العليا (بمالها من قدرة على فرض قيود على تنفس الذات الفج) قد أضعفنا حتى صارت النزعات الأنانية البدائية تسترسل فى التعبير عن نفسها بطريقة مضحكة دون أن يعوقها عائق .

وأكثر من هذا عدداً تلك الحالات التي يكشف فيها التفكير الاجتراري عن تأثير الذات العليا ، وتأثير الـ (هو) ، والتى يشوه فيها الواقع نتيجة لذلك بطريقة أكثر تعقيداً من طريقة مجرد التغاضي عن نواحيه البغيضة . ولنا فى انفصام (الشيزوفرانيا) أمثلة كثيرة من هذا النوع أيضاً . فكما فى حالة أخرى من الحالات التى ذكرها يونج عن عالم من علماء الآثار تخيل نفسه فى أثناء النوبتين اللتين أصيب بهما أنه يحارب فى معارك على نطاق عالمى ضد قوى الشر العاتية الشديدة المراس ، وكانت الألعاب البهلوانية الغريبة التى يقوم بها تعبيراً عن مشاركته فى هذه المعركة . حقيقة أنه خرج منتصراً من هذه المعركة الباسلة ، ومن ثم تحقق له شيء من ذلك

---

(١) إبيكوس شاعر غنائى إغريقى من أهل القرن السادس قبل الميلاد تقول الأسطورة بأن جماعة من قطاع الطرق قتلوه فى إحدى الغابات ، ولم يشهد الحادث سوى مجموعة من «الكراكى» كانت جاثمة على الأشجار ؛ وتصادف أن كان أحد القتلة يساهم فى الألعاب الأولمبية ، فروعه أن يرى فوق رأسه مجموعة من الكراكى تمرح فى الجو فصرخ دون وعى « هذه هى شهود إبيكس » ففضح بذلك نفسه وشركاءه ومن ثم كانت عبارة (كراكى إبيكوس) تدل على شاهد غير منتظر على وقوع جريمة ما (المترجم) .

الإرضاء الأنانى الكبير نفسه ،كما كان الأمر فى الحالة السابقة ، ولكن كون العقبات والصعوبات التى كان عليه أن يصارعها قد بولغ فيها أيضاً كل المبالغة ، وكان عليه أن يتحمل فى المعركة شقاء وألما لا يمكن التعبير عنهما ، فهذان الأمران يدلان على ابتعاد كبير عن مبادئ السعى وراء اللذة الخالصة مباشرة ، ومن أقصر طريق . ويتمثل هذا الابتعاد بصورة أجلى ، فى حالة بعض الاضطرابات الذهانية الأخرى ، ومثال ذلك « هذيانات الاضطهاد » التى يكثر وجودها فى حالة « البارانويا » التى يشعر المريض بها بأنه يكابد باستمرار صنوف التعذيب والإهانة والتحقير والاتهامات المستمرة هذا ، ويكمن عنصر الإرضاء فى مثل هذه الحالات فى استخدام المريض لحيلة الإسقاط كى ينقذ نفسه من معرفته المؤلمة لنزعاته الشخصية غير المستساغة ، ولكن يبدو أن عدم استساغة هذه النزعات يرجع إلى تأثير الذات العليا ؛ وعلى الرغم من أن عملية الإسقاط قد تنقذه من شعوره بالإثم ، فإنها لن تحميه أبداً من المتاعب الناجمة عن اضطهاده المزعوم .

من بين تلك الحالات الذهانية ، تبدو حالة الميلانخوليا أكثر الحالات إيلاما ، وأكثرها وقوعا تحت تأثير الذات العليا . وهنا ، كما رأينا أيضاً ، يعاقب المريض نفسه بسبب عدوانه هو ، وذلك بتوجيهه هذا العدوان إلى نفسه . ولدينا هنا أيضاً مثل عظيم لتشويه الواقع فى سبيل خدمة الميول المعاقبة المنبعثة من الذات العليا . ويكون هذا التشويه ، أكثر وضوحا إذا ما كانت الجريمة التى من أجلها وقع العقاب قد ارتكبت فى الخيال فحسب ، كما حدث (ولنأخذ مثلا معروفا) حينما تصور الشاعر « كوبر » أنه قاتل ، لأنه كان يندب ساخرا طول عمر رجل شغل وظيفة كبرى من وظائف مجلس اللوردات تعين هو نفسه فيها(١) فيما بعد . فى مثل هذه الحالات

(١) ويمكن أن تعد هذه الحالة كذلك على أنها حالة يعقب فيها المرض العقلى الأمل فى النجاح على الأقل ، إن لم يعقب النجاح الفعلى نفسه . وواضح أن عقدة الخصاء ذاتها كانت هى الأخرى تقوم بنشاطها ، لأن الفترة الأولى للميلانخوليا كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً =

لا يزال عنصر الـ « هو » موجودا فى « قدرة الفكر المطلقة » المزعومة ؛ ولكن الذى يسيطر على الصورة إنما هو رد الفعل العقابى الذى تقوم به الذات العليا .

وبمثل هذه الطريقة نجد أن «الأعراض العصابية» ، بينما تحمى المريض من أحد مصادر الألم (وربما من مصدرين إذا أدخلنا فى حسابنا فائدة محتملة يجنيها المريض من المرض ذاته) فإنها تعرضه لمصادر أخرى ما كان يكابدها لولا ذلك ؛ ومن المعلوم أن اكتشافات التحليل النفسى الأولى تمت فى ميدان الأمراض العصابية . ويتضح من أقوال فرويد الأولى ، أن أعراض العلل العصابية لا تمثل بطريقة مباشرة تحقيق رغبات ، وإنما تمثله بطريقة مشوهة ، وأن التشويهات ترجع بصورة ما إلى مؤثرات أخلاقية ، تتضمن تضحية كبيرة باللذة ، بل تتضمن معاناة كثير من الآلام فى الواقع . هذا ويرجع كل من تشويه الواقع وتشويه هدف اللذة آخر الأمر إلى نفس العمليات التى غالباً ما تكون عمليات « نقل » وأحيانا عمليات أخرى مثل «تكوين رد الفعل المعكوس» ، وتوضح مجموعة المخاوف هاتين العمليتين الأخيرتين ؛ فما كان أصلا موضوع اللذة يصبح موضوع الخوف (وهذا تغيير فى الموقف الانفعالى يتضمن تكوينا لرد فعل معكوس) . ويمتد هذا الخوف إلى موضوعات ، ومواقف أخرى مرتبطة بموضوع اللذة (ذلك بفضل عملية النقل) .

وتتجلى اللاواقعية المفرطة ، المقترنة بقلق معجز ، ولكنه غير معقول على الإطلاق ، - تتجلى واضحة كل الوضوح فى حالة رجل الدين الذى كان يخشى السقوط فى ميدان « بيكاديللى » والتى أشرنا إليها فى الفصل الثانى .

= بخوفه من امتحان ، وكانت الفترة الثانية مرتبطة بخوفه من الزواج (انظر كتاب لورد دافيد سيسل .

Lord David Cecil, The Stricken Deer, 1929

فقد كان من أعراض مرضه أنه كان يعانى قلقاً بالغاً إذا ما شاهد السيارات العامة فى منطقة لندن . وقد لاحظ وهو تحت العلاج أن مقدار الخوف الناتج عن اقتراب إحدى هذه الأشياء يتفاوت بدرجة كبيرة من شيء إلى آخر ، بل وبطريقة غامضة لاتفسير لها ـ وفى محاولاته لكشف هذا الغموض خلال فترة بلغت بضعة أسابيع لاحظ أن الخوف بدا مرتبطا بطريقة ما بأرقام الطرق المكتوبة على السيارات العامة ؛ فقد كانت بعض هذه السيارات التى تحمل أرقاما معينة تسبب له قلقا أكثر من غيرها ؛ وتبين من فحص العمليات التى زودتنا بها هذه الدراسة : أن السيارات التى كانت تسبب له أشد إزعاج هى تلك التى تمر فى رحلتها عبر ميدان « بيكاديللى » (أو قريبا منه) وبذلك كانت تغريه بزيارة تلك المنطقة الخطيرة ؛ وولد هذا الارتباط اللاشعورى ، امتداد الخوف الأصلى إلى تلك السيارات العامة التى لاتحمل فى حد ذاتها أى ضرر على الإطلاق .

وحتى لا يسبق إلى ظننا أن « الحيل » التى من هذا النوع « محصورة » على الحالات المرضية الفردية ، يجدر بنا أن نلاحظ أن حالات مشابهة لامتداد أثر الخوف خلال « نقل غير معقول تماما ، قد يؤثر أحيانا على مسلك هيئات عامة وقورة عالمة » ، مثال ذلك الرد الذى قدمه مجلس إدارة جامعة توبنجن (Tübingen) فى ألمانيا على طلب قدم إليه بالسماح للطالبات باستخدام حمام السباحة الخاص بالجامعة لمدة ساعة أسبوعيا[1] فقد رفض المجلس الطلب ، بل وتهور فأعلن أسباب ذلك الرفض ، فقال :

من المستحيل أن ندنس عقول الشباب السباحين بمعرفتهم أن الفتيات كن يسبحن فى حمامهم قبل نزولهم بقليل . حدث هذا عام ١٨٧٠ ، وفى وسعنا أن نسخر الآن من مثل كهذا ، إذ قد ـ نتيجة للتقليل من شأن محظورات الجنس فى هذا الاتجاه ـ أصبح الخوف (والجاذبية التى تكمن

(١) انظر كتاب سيسلى هاملتون (Cicely Hamilton) : Modern Germany, 1931

فى ثناياه) من جسوم الإناث أقل احتمالا من أن ينتشر بمثل هذه الطريقة الـكاسحة إلى الماء الذى سبحن فيه . . . ويجدر بنا أن نتذكر ، أن عملية مشابهة للنقل غير المعقول هذا ، ينطوى عليها التمييز بين ماهو آرى وغير آرى من الفن والعلم (وحتى الرياضة) الأمر الذى مازال حتى الآن قائماً فى تلك البلاد نفسها ، أى فى ألمانيا . فقد امتدت الـكراهية لليهود إلى كل أعمالهم ، حتى فى أكثر ميادين الفـكر تجريدا . ومن الممـكن أن تجعلنا ضروب حبنا وكراهيتنا ومخاوفنا نعانى الـكثير من اللاواقعية وبخاصة عن طريق انتشارها بالنقل . ولـكن حيثما يلقى الحب وحده روعة لاضرر منها على ماكان من الممكن أن يبدو خاملا أو تافها أو غير هام ، فإن الـكراهية والخوف (والحب أيضا إذا ماكبت) لا تشوه الواقع فحسب ، بل وتضفى عليه الفزع وتشوبه بالنجاسة .

ولنعد إلى دراسة « العصاب » عند الفرد : فنى بعض حالاته يضاف إليه عنصر الإسقاط فيزيد الأمر تعقيدا ، ويجعله أكثر لا واقعية كذلك . فهنا يسقط عنصر الـ (هو) على شخص آخر ؛ وقد تصبح مخاوف المريض مرتبطة بالعدوان الذى قد يوجهه إلى هذا الشخص الآخر ، كما فى حالة وصفها بيرج (Berg) (١) ففيها أن إنسانا استولى عليه الفزع من أن يضطر بدافع غضبه الذى لايقاوم ، إلى مهاجمة أى شخص يراه يضرب حصانا بالسوط . ففى الماضى البعيد المنسى ، كان المريض نفسه مذنباً فى إشباعه لساديته بوحشية يصبها على حصان ، ومن ثم حدث فى موقفه تغير مثلث النواحى .

١ — إن ساديته قد حل محلها « تكوين رد فعل معكوس » يتميز بعجز مفرط عن تحمل رؤية إيلام هذا الحيوان المعين .

---

(١) Charles Berg, War in the Mind, 1941

٢ — وإنه أسقط ذنبه على كبش فداء (وهو أى شخص يضرب حصانا) وسعى لإرضاء حاجته للعقاب، بالاعتداء على كبش الفداء هذا.

٣ — وأوجد فى نفسه خوفا من العنف الذى قد تدفعه إليه هذه الحاجة، إلى العقاب الموجه إلى آخر نيابة عنه.

وعندما يكون أساس الأعصبة تحولات معقدة مثل هذه فلا داعى لأن ندهش مما ينشأ عن ذلك من اللاواقعية المؤلمة والمعوقة لأولئك الذين يعانون من أمراض العصاب هذه.

وغالبا ما تكون الأعصبة القهرية أقل « مظهرية » من المخاوف ومظاهر الهستيريا الأخرى؛ وفيها، كما هو معروف بوجه عام، يتجلى دور الذات العليا مباشرة. وعلى أية حال، ليست لا واقعية الأفكار والتصرفات القهرية بأقل وضوحا من مظاهر الهستيريا، بل هى واضحة حتى للمريض نفسه. وعندما تكون الدوافع القهرية قاسية ومعقدة فقد تورط المريض أحيانا فى القيام بطقوس معقدة يثقل عليه القيام بها وتستنفد الكثير من الوقت والجهد اللذين قد يفرضان حدوداً غير معقولة على حريته وأوجه نشاطه.

ومن ثم يعزى تشويه الواقع فى العصاب إلى كل من الـ « هو » والذات العليا، بل لعل الأحرى بنا أن نقول إنه يعزى إلى الصراع بينهما، وإلى ضروب « النقل » وغيره من الحيل التى يسعى بها الناس إلى إيجاد حل لهذا الصراع.

ويصدق الشيء نفسه على الأحلام — وكما أوضح لنا فرويد فيما قد يعتبر أشهر مؤلفاته(١) أنها تحذو حذو العصاب تماما (على الرغم من أنها

---

(١) The Interpretation of Dreams, 1900 & 1913

وقد نقل هذا الكتاب الهام إلى العربية أخيرا الدكتور مصطفى صفوان وراجعه الدكتور مصطفى زيور. ونشرته دار المعارف بالقاهرة.

تتميز عنه بسمتها الخارقة الخيالية الفذة ، وبانفصالها عن الإدارك الحسى ، وعن النشاط الحركى الواعيين ، وهما مظهران يضفيان على الأحلام لا واقعية خاصة بها) .

صحيح أن بعض الأحلام قد تمثل تحقيقات لأمانى معينة ، تمثيلا واضحاً لا تشويه فيه ، ومن ثم كانت شبيهة بأحلام اليقظة ، أو بصور التفكير الاشتهائى الفجة . ومهما يكن من أمر فالغالبية العظمى من هذه الأحلام أكثر تعقيدا ، وتشبه العصاب فى أنها تكشف عن تأثير الذات العليا ، وهى إلى حد ما غير سارة ، بل تكون أحيانا كئيبة إلى حد كبير[١] . وهنا أيضا يبدو أن الـ «هو» والذات العليا كليهما يشتركان فى أنهما مسئولان عن طبيعة التفكير الاجترارية .

وتختلف الأحلام عن أحلام اليقظة اختلافاً واضحاً فى غلبة عدم اللذة على الأولى ؛ وفيما تتسم به من هرف و « هلوسة » . ويرجع وجه الاختلاف الأخير هذا ، بلا شك ، إلى حالة نوم الحالم ، أما الاختلاف الأول فيرجع إلى الدور العظيم الذى تقوم به الذات العليا ولكن لماذا تمارس الذات العليا تأثيراً أقوى من بعض الوجوه ، ونحن قيام ، أكثر مما تمارسه فى أحلام اليقظة ؟ ، فما زالت مشكلة لم تحل بعد حلا مرضيا . وقد يرجع ذلك إلى أن التمييز بين الواقع والخيال (ولو أن الواقع هنا وهمى) قد تلاشى فى النوم ـ هذا ، مع أن المرء قد يتصور أنه مما يعوض ذلك تلاشى قوة الحركة الإرادية كذلك ، أو ربما لأن المكبوتات العميقة قد أزيلت فى أثناء النوم لدرجة أن الذات العليا تصبح مرغمة على أن تتدخل بصورة أقوى وعلى مستوى أعلى . أما فى حياة اليقظة عندما تكون هذه المكبوتات

---

(١) وهذه العلاقة الوثيقة التى بين اللذة والقلق فى الأحلام (من نفس ذلك النوع الذى يتبين فى المخاوف) والتعرض لانتقال سريع من إحدى الحالتين إلى الأخرى تتجلى واضحة فى الجثام (الكابوس) المزعج ـ انظر أرنست جونز .

Ernest Jones, On the Nightmare, 1931

العميقة لا تزال تقوم بعملها ، فإنها (أى الذات العليا) تشعر بشيء من الأمن النسبي ، يمكنها من أن تغض الطرف عن ميدان أحلام اليقظة الخاص المحجوز .

وقد تسمى الأساطير أحيانا بأحلام يقظة الجنس البشرى ، وهى تسمية يبدو أنها تشير إلى أن الأساطير تشترك فى السمة التى تتميز بها أحلام اليقظة عند الفرد ، وهى السعى وراء اللذة بطريق مباشر . وإذ كان من المعروف أن محتوى الأساطير غالبا ما يبعد كل البعد عن أن يكون سارا ، فقد يبدو هذا الاقتراح أول الأمر خاطئا بشكل ملموس ، حتى ولو تذكرنا أن ما كان يجلب اللذة والسرور لواضعى هذه الأساطير المجهولين فى العصور القديمة كان يختلف عما يبعث فينا السرور فى عصرنا هذا . ولكن ثمة فرق آخر بين الأساطير وأحلام اليقظة ينبغى أن ندخله فى حسابنا ، فالأساطير تتحدث عن شخصيات خرافية ، أو على الأقل عن قوم عاشوا فى ماض قصى ، بينما ترتبط أحلام اليقظة فى معظمها بعلاقة وثيقة ومقنعة فى الغالب بقناع سخيف بالمكان والزمان فى الحياة الشخصية لأصحاب أحلام اليقظة ، ومن ثم كان فى الأساطير عنصر من البعد[1] الجمالى أو الشبيه بالجمالى وهو أمر معدوم فى أحلام اليقظة ، وبفضله نستطيع أن نتأمل فى أمور وحوادث بسرور خاص ، مثال ذلك المحن الكثيرة والشدائد القاسية التى يتحملها البطل ، والتى كان يمكن أن تؤثر فينا تأثيرا مؤلما لو كنا نعانيها كجزء من بيئتنا «الواقعية» المباشرة. وهذا يسوقنا إلى المشكلة الكبيرة الخاصة بكل ماهو غير سار ، ومحزن ، فى الفن، تلك المشكلة التى لا يمكننا أن نعالجها هنا . وعلى أى حال ، فطبقا لعامل «البعد» هذا تقترب الأساطير كثيرا من التفكير البسيط الباعث على

---

(١) E. Bullough, Psychical Distance as a Factor in Art and an Aesthetic Principle. Brit J. of Psychol 1912

اللذة أكثر مما قد يبدو لأول وهلة. وقد نتردد فى أن ننسب عنصر «الإيلام» فى الأساطير إلى الذات العليا بنفس الطريقة، وإلى نفس المدى نفعل فى حالة الأحلام وأعراض الأمراض النفسية . ولا شك فى أن الذات العليا وبخاصة فى مظاهرها البدائية العدوانية، لها نصيبها فى تحديد محتوى الأساطير(١) ولكن - كما أشار (رانك) فى أحد بحوثه الأولى فى التحليل النفسى فى هذا الموضوع(٢) - كانت معظم الأساطير تبدو متحررة بشكل غريب من الاعتبارات الخلقية السافرة ! وهى تختلف فى هذه الناحية عن نوع تلك القصص ذات الطابع الخلقى الملتزمت ، والمتأخرة ، من حيث الزمن ، التى يسميها الألمان (Märchen) والتى تجد فيها الفضيلة تنال ثوابها دائماً فى آخر الأمر ؛ هذا ، وتمثل هذه الأقاصيص الشعبية تفكيراً اجتراريا من النوع الساعى وراء اللذة ، ولو أنه قد طرأ عليها تعديل فى صياغتها يجعلها فى مصلحة الارتياح الأخلاقى ، ويبدو أن الذات العليا تقف ، فى كل من الأسطورة والأقاصيص الشعبية ، موقف الحياد ، فلا تتدخل فى الأمر ؛ أو هى تشترك مع الـ « هو » بطريقة تحصل بها على مطالبها دون أن تضحى بجزء كبير من اللذة . وقد يكون عامل « البعد » والابتعاد من ميدان الاهتمام بالأمور الشخصية ، وعن العمل المباشر أمرين هامين هنا (٣) .

والحديث عن الأسطورة يقودنا بطبيعة الحال إلى الحديث عن الدين، فمن الواضح أن الذات العليا تقوم فى مسألة الدين بنصيب أكبر بكثير ، ومن

---

(١) انظر مثلا جيزاروهايم (Geza Roheim) 1934 فى The Riddle of the Sphinx

(٢) Otto Rank, Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung 1914.

(٣) ذلك على الرغم من أن الأسطورة مرتبطة بطقوس معينة ، كما يؤكد لنا بعض علماء الإنسان ، وهى ليست منفصلة تمام الانفصال عن العمل . ومع ذلك فالطقوس التى فيها منه طراز جماعى ؛ ومن ثم فليس من المحتمل أن تتعرض لاستهجان الذات العليا .

السهل علينا نسبيا ، فى ضوء ما سلف ذكره فى فصول سابقة : أن نميز بين عناصر التفكير الالتذاذى وبين النواحى الرهيبة غير المستساغة التى تمارس بها عناصر الذات العليا العدوانية الناهية والمعاقبة تأثيرها الطاغى . فبينما تعمل الأولى على إرضاء أمنية وجود أب رءوف يحمى ويساعد ، قادر على كل شىء وعليم بكل شىء ، نجد الثانية تعمل على الإشادة بصفات الأب الخلقية الصارمة وفى إسقاط مثل تلك الصفات التى سبق أن أدمجناها فى ذواتنا العليا بطرق الامتصاص . هذا ، وقد يحدث للواقع تحريف فى كلا الاتجاهين ، يمكن أن يبدو للمرء المؤمن بها أنها أكثر طمأنة ، وفى نفس الوقت ، أكثر فظاعة مما تبدو لمن لا يشاركونه إيمانه ، ومن ثم قد يصلى المؤمن لآلهته ، أو يقدم لها القرابين ، أو يخضع ويستسلم فى ضعف واستخذاء لإرادة السماء « بدلا من أن يحاول أن يعمل ما يستطيع ليعالج الموقف بجهوده الخاصة » ، بل قد يؤدى به الأمر عرضاً إلى تصرفات تزيد السوء سوءاً ، مثال ذلك ما يحدث من تجمع المصلين معاً للصلاة فى حالة انتشار مرض وبائى ، فيساعدون بذلك على نشر العدوى . ومن ناحية أخرى ، فمن الإنصاف أن نقول نا طالما اعتنقنا صراحة أو ضمناً المبدأ القائل بأن الله يساعد من يساعدون أنفسهم ، فسنحصل على تصحيح معقول خليق بأن يعيد المتعبد إلى الواقع ، ويمنحه ثقة أعظم عن طريق إيمانه بأنه يناضل وإلى جانبه « حليف مقدس » يسانده .

وفى الديانات العليا ، مؤثرات ، معينة خاصة ترتبط بالمعتقدات المتعلقة بحياة الفرد فى الآخرة ، وقد تؤدى هذه المؤثرات ، بحسب الظروف ، إما إلى ازدياد المجهود الأخلاقى ، وإما إلى إهمال معين لكل القيم الأرضية ، ولكنها على أية حال ، يحتمل أن تتضمن عنصراً من عناصر تحريف الواقع وتشويهه . وظاهر أن التفكير الاشتهائى الذى ينطوى عليه الاعتقاد بوجود حياة أسعد بعد الموت (وهو ذلك النوع من السعادة الخاصة الذى يتوقف على

ما لدى المجتمع المقصود من قيم) واضح لا يخفى ، ومن المحتمل أن تكون هذه الناحية من الدين هى ما يعنيه من يقول عن الدين إنه (أفيون الشعب) الذى يعمل على تزهيد أفراده فى أية وسيلة يمكن أن يحسنوا بها حياتهم الحاضرة . ولا يقل عن هذا وضوحا وجود العنصر الاجتراری فی الاعتقاد بعذاب جهنم ، لدرجة أنا نجد فى الآراء التى تتعلق بالحياة المقبلة بوجه عام ، أن الذات العليا المعاقبة — التى غالبا ما تزداد قوة وتأييداً من جانب الماسوكية السادية — تتجلى على أنها لا تقل سطوة عن ال (هو) الذى يجرى وراء اللذة .

والسحر والخرافة ، نظام كبير آخر من نظم المعتقدات الإنسانية المسئولة عن قدر كبير من التفكير الاجترارى ، ولا سيما فى الحضارات البدائية ، ويختلف السحر عن الدين اختلافاً واضحاً فى افتقاره التام إلى العنصر الأخلاقى إذ يعتمد على قوى مزعومة آلية ، وثابتة إلى حد ما ؛ وهو يعمل ، بمساعدة هذه القوى ، كما أوضح لنا فرويد[١] ، على أن يطيل من (قدرة الفكر الطفلية المطلقة) ، وهو فى الواقع أكثر المحاولات الشاملة المستيئسة التى بذلها الجنس البشرى فى هذا الاتجاه سعيا وراء تحويل التفكير الاشتهائى إلى شىء أشبه ما يكون بعلم مضبوط زائف . ومن ناحية أخرى يشبه السحر الدين ، من حيث وجود عنصر إيجابى من القوة والإرضاء من جانب ، وعنصر سلبى من الخوف ، من جانب آخر . والأول يمثله السحر الفعال أو المجوس الذى به يأمل الناس أن يحققوا أمانيهم عن طريق الطقوس والتعاويذ والطلاسم ، أما الآخر فبالسحر الوقائى (أو الدفاعى) الذى يحاولون به عن طريق استخدام الأحجبة وغيرها من الوسائل المناسبة ، أن يبعدوا المؤثرات السحرية الخطيرة التى تنبعث من العالم الخارجى . ولا بد

---

(١) فى كتابه الطوطم والمحرمات (Totem and Taboo)

أن يدفع ثمن هذا الخداع اللذيذ بشأن قوة غير واقعية ، فى شكل خوف من أخطار غير واقعية كذلك ، وعلى الرغم من كل هذا ، فما دام السحر نفسه يقدم وسائل خيالية — ولكنها إلى حد ما مطمئنة — لمقاومة هذه الأخطار (وهى خيالية أيضا) فالاجترارية المصاحبة قد تعتبر أنها تمثل مبدأ اللذة فى أضيق معانى هذا التعبير المشروعة . وكما فى حالة الدين ، فإن أعمالا ناجحة حقا كثيراً ما تمارس مرتبطة ، بطقوس ومعتقدات ذات قيمة إيحائية ومطمئنة ، كما يحدث عندما تختم عمليتا بذر البذور وحرث الأرض بإقامة حفل راقص ، أو بالقفز إلى أعلى فى الهواء ، وذلك فى كلتا الحالتين ، بقصد جعل المحاصيل تنمو إلى أعلى وفقاً لمبدأ السحر أو بالجماع البشرى (كما لو كنا نقدم للطبيعة مثلا تحتذيه) . ونادراً ما يتراءى لممارسى السحر أن يفصلوا (أو يميزوا) بين العنصر الواقعى والعنصر الاجترارى فى الموقف بجملته ، على حين يتيح لهم العنصر الاجترارى هذا ، شيئا من الأمل والثقة ، لا يتسنى للعنصر الواقعى بمفرده أن يزودهم به .

ولسنا فيما يختص بالمحظورات والمحرمات التى ترتبط بالسحر ارتباطا وثيقا فى بعض نواحيها — بحاجة إلى أن نضيف شيئا هنا ، فقد سبق أن عقدنا فصلا طويلا لهذا الموضوع أتيحت لنا فيه فرصة طيبة لأن ندرس اللاواقعية التى تتضمنها — وأن تكون هذه المرة لاواقعية ، من طبيعتها التقييد وإنكار اللذة ، ومرتبطة بشكل واضح بالذات العليا أو بما يعادلها اجتماعيا .

ويشغل الفن(١) وضعاً استثنائياً بالنسبة للتفكير الاجترارى (وقد تحدثنا عنه باختصار عند الكلام على الأسطورة) . فمن ناحية، يعد الفنان

---

(١) توجد دراسة عامة لما أضافه التحليل النفسى إلى الفن والجماليات فى كتاب بودوان (Baudouin) الذى عنوانه Psychoanalyse de l' Art (1929) .

نفسه واقعيا تماما لأنه يخلق شيئاً ما فى العالم المادى — شيئا يتمتع به الآخرون (سواء كان هذا الشيء قصيدة أو لوحة فنية، أو سيمفونية أو تمثالا . . . أو حتى رقصة) وفى هذين الأمرين يختلف الفنان أساسا عن الحالم فى اليقظة، الذى لا يخلق شيئا فى العالم الخارجى، والذى لا يرضى أحداً سوى نفسه، ولكننا نجد مع ذلك فى نواحٍ أخرى من الفن، وبخاصة فى نواحيه الوضيعة (نقصد بنواحيه الوضيعة هنا الأنواع الفجة من القصص الخيالية، أو الصور الواقعية) أنه لا يقدم أكثر من حلم من أحلام اليقظة فى صورة مرسومة أو مطبوعة، وحتى فى أرقى الأعمال الفنية، تمكن علماء التحليل النفسى من إثبات أن رغبات إنسانية أساسية معينة تكون هى الدوافع النهائية التى أدت بالفنان إلى اختياره للموضوع، وأدت بجمهوره إلى الاستمتاع به. ومهما يكن من أمر، فمن الواضح أن العمل الفنى الجيد يشتمل على أكثر من هذا بكثير، وإلا لأمكن لكل واحد منا أن يصبح فنانا، ذلك لأنه، من ناحية، يستلزم مهارة فى تناول عنصر (البعد) الذى أشرنا إليه من قبل. فأى اهتمام مفرط برغباتنا الشخصية أكثر مما ينبغى، يفسد على الفور كل الموقف الجمالى، على حين يقلل البعد المفرط، عن اللذة والتمتع بالجمال. ومن ناحية أخرى يحتاج الفنان إلى السيطرة الفنية على المادة التى يعبر بها عن منتجاته الفنية. فالعمل الفنى الرفيع هو ذلك الذى يحرك فى نفوس من يتأملونه نشاطا عقليا مثيرا سارا، عن طريق طرازه الخاص أو عن طريق مدلوله(١) وفى النهاية — وكما ذكرنا مرارا — يحقق الفن استبصاراً أعمق فى الحقيقة والواقع أكثر مما يفعل الإدراك الحسى وحده، إذ أن الفن يتجنب كل ما هو غير مهم وخارج عن الموضوع أكثر مما يفعل الإدراك الحسى (على الرغم من أن

---

(١) ثم محاولة شائقة لشرح هذا المظهر من مظاهر الجمال على ضوء علم النفس كتابه سبيرمان Creative Mind 1930 (Spearman)

الإدراك الحسى ذاته يقطع شوطا بعيدا فى هذا المضمار) ، ومن ثم يمدنا بجوهر شطر الحقيقة الذى يرتبط بموضوع الفنان وغرضه . وواضح أنه من المستحيل علينا أن ندخل هنا فى مشاكل علم الجمال المتشعبة الرائعة ، فحسبنا أن نشير إلى أن الفن — من بعض النواحى — يحتل مكاناً وسطاً بين الاجترارية والواقعية ، ولكنه مكان يبدو — من الوجهات الاجتماعية والانفعالية والعقلية أنه يتيح إرضاء أبعد ، فى نوعه وعمقه من أن تبلغه صور التفكير الاجترارى الخالصة — والذى قد يستطيع فى أرقى صوره أن يزودنا بنوع من الحقيقة والاستبصار يبدو أنه يسمو حتى على قوة التفكير الواقعى نفسه .

وهناك نوع أخير من التفكير الاجترارى لا بأس من ذكره هنا ، وهو ذلك الذى يتضمنه اللعب ، والمعروف عن اللعب أن له علاقات معينة بالفن، وأنه كالفن يتضمن مهارة فى تناول العالم المادى ، وهو تناول يستمد قيمته من أهميته الرمزية ، وقد أوضح علماء التحليل النفسى أن هذه الأهمية تستمد — كما هى الحال فى الفن — من ضروب صراع الفرد وعقده العميقة . وقد يبدو اللعب — شأنه فى ذلك شأن أحلام اليقظة — وكأنه فى أساسه نوع من النشاط الذى يسعى وراء اللذة ، وهو نشاط لا يكون للذات العليا عليه سوى سلطان طفيف ، ومع ذلك فإن كثيرين ممن وضعوا نظريات فى اللعب قد أجمعوا على أنه يشتمل على نواح نفعية (كمنفذ للنشاط الفائض ، أو كفرصة للتمرن على أوجه النشاط الجدى الذى سيزاوله الفرد فى حياته فيما بعد ، أو كوسيلة لتفريغ الانفعالات أو السيطرة) — وهى فروق لا وجود لها ، أو على الأقل ليست واضحة فى الفن ، أو فى أحلام اليقظة ، وقد تبدو هذه الفروق أموراً مشكوكا فى صحتها ، ولكنه سيظل صحيحا أن اللعب بما فيه من عنصر « الزعم » له سمة فريدة يتميز بها — لا عن الفن وأحلام اليقظة فحسب ، بل عن كل صور التفكير الاجترارى الأخرى — وتلك السمة توجد فى حيوانات

معينة، لا تنغمس فى اللعب إلا فى خلال فترة الشباب عادة ، كما يفعل بنو الإنسان .

مزايا « اللاواقعية »

تشير الأنواع التى ذكرناها أخيراً — وبخاصة نوعا الفن واللعب إلى أن بعض صور النشاط الاجترارى على الأقل — لها وظائف محددة ذات قيمة بيولوجية ، وليست مجرد علامات على الضعف والعجز وسوء التكييف ، كما قد يوحى بذلك الموقف المعتاد نحو « التفكير الاشتهائى » ، والتأمل فى أنواع التفكير الاجترارى الغريزى والباثولوجية . فماذا تسوغ لنا معرفتنا الحالية بطبيعة هذه الوظائف أن نقوله يا ترى ، بفرض أنها موجودة ؟

فأولا : لاشك فى أن الفن ، واللعب ، وربما أحلام اليقظة والإمعان فى التخيل الشارد أيضاً (وإن كانا إلى درجة أقل) لها قيمة كبيرة لعقل الفرد من حيث إنها ثمرة تمده بنوع من « المنطقة المحجوزة » (أو إن شئت بميدان عقلى للرياضة البدنية) يتسنى لنا أن نحقق فيها ، عن طريق التدريب المناسب ، اتزانا واستقراراً عقليين ، وأن نسيطر على المواقف الصعبة ، ونزيل كل ما هو نشاز غير منسجم فينا . ولايخفى أن هذه النظرية قديمة قدم أرسطو ، وقد نالت تأييداً كبيراً فى دراسة التحليل النفسى لأوجه النشاط الاجترارى عند البالغين ، ومن حياة اللعب وحياة الخيال عند الأطفال ، ومن ممارسة العلاج النفسى ذاته . وعلينا أن نواجه حقيقة واقعة هى أن صور الإحباط والصراع التى يثيرها الواقع غالباً ما تكون أكثر مما يحتمله الكثيرون من الكبار، وعدد أكبر منهم من الصغار ، وأن الهرب من الحقيقة إلى نوع من التفكير الاجترارى ، قد يكون أمراً لامناص منه بعض فى الأحيان على الأقل ، حتى وإن لم يكن ذلك سوى مجرد تراجع

للاستعداد لوثبة أفضل . أما أين توجد بالضبط فائدة هذا الهرب من الحقيقة ، سواء عن طريق التخلص الجزئي من التوترات المؤلمة ، والحاجات الملحة ، أو عن طريق السيطرة على المواقف الانفعالية المؤلمة ، بعرضها في شكل من أشكال اللعب ، أو في صورة جمالية أو عن طريق ممارسة ضروب من النشاط القاسي في جو ترويحي ، أو عن طريق الراحة والاستجمام بتجنب العقبات أو بالانغماس في أوجه من النشاط أهون وأيسر ، وبالتأمل في عالم خيالي أبهى وأروع فهذه مشكلة معقدة لا يتسع المقام لمعالجتها هنا . ومن المحتمل أن تعمل جميع هذه العوامل بدرجات متفاوتة ، وفي حالات متباينة ، ولكن مهما كانت الوسائل ، فمن المقطوع به أنه من الممكن الحصول على الفائدة والهدوء بالانسحاب المؤقت عن مشاكل الواقع العاجلة . وحتى إن لم يكن هناك ما يقطع بوجود مثل هذه الفائدة ، فإن ميل العقل البشري لأن ينغمس في النكوص الاجتراري أمر راسخ كل الرسوخ حتى إن كل ما نأمل عمله هو أن نكبحه ، لا أن نتغلب عليه ، ولا يسعنا إلا أن نسلم بأن هذه نقطة من نقاط الضعف البشري الأساسية التي لا يمكن استئصالها .

وإذا ما انصرفنا مؤقتاً عن مظاهر التفكير الاجتراري في الفرد إلى مظاهره في الجماعة ، لاحظنا — (كما لاحظ بعض علماء الإنسان)[1] أن المعتقدات التي من نوع سحري أو روحي بدائي ، والتي نعتبرها الآن خداعاً لاشك فيه ، قد تلعب دوراً هاماً في المجتمع البدائي بأن تساعد على إيجاد تماسك في الجماعة ، وخضوعاً للقادة فيها ، أو على إيجاد الاطمئنان والثقة في وجه بيئة معادية خلال المراحل الأولى للثقافة البشرية ، (كما رأينا

---

(١) مثل كارفث ريد Carveth Read في كتاب The Origin of Man and of his Superstitions 1920

ومثل مارت R. R. Marett في كتابه Head Heart, and Hands in Human Evolution (1935)

فى حالتى الأسطورة والدين) ومهما يكن من أمر ، فيجب أن نعترف بأن قضية الاجترارية فى هذا الميدان[١] أمر نظرى أكثر ، من حالة التفكير الاجترارية بالنسبة للفرد ، وأقل إقناعاً منها ، على حين أن المضار التى تنطوى عليها أكثر وضوحاً .

وبالنسبة لأنواع التفكير الاشتهائى البسيطة ، يبدو (من الوجهة النظرية على الأقل) أن تحديد مجالات نفعها وضررها أمر يسير . ولاشك فى أن التفكير الاشتهائى له خطورته ، من حيث إن التفاؤل المفرط الذى لامبرر له يمنعنا من اتخاذ الاحتياطات المعقولة لمواجهة المصائب المحتملة ، وسيؤدى بنا إن آجلا أو عاجلا إلى المتاعب . فليس ثمة من يلتمس العذر لطبيب أو لمهندس ميكانيكى أو معمارى ، سمح لنفسه بأن يقوده التفكير الاشتهائى إلى المخاطرة ، عندما تكون الوسائل التى تكفل السلامة معروفة تمام المعرفة وفى متناول يديه . ومن ناحية أخرى هناك أمور كثيرة ، ومنها ما تعتبر مسائل حياة أو موت ـ نشعر حيالها بأن معرفتنا ومقدرتنا كلتيهما محدودتان إلى درجة قد تتضاءل إلى لاشىء ، فللتفاؤل فى هذه الأمور إذن قيمة حيوية ، مهما كان المستقبل مظلماً ، ذلك لأن التفاؤل يمنحنا قوة وثقة لمعالجة المشاكل والأخطار علاجاً ناجحاً ، ولولاه لاستسلمنا لها ؛ ذلك إلى أنه يمكننا كذلك من أن ننتهز فرصة كل مصادفة سعيدة نجدها فى طريقنا فنستغلها استغلالا كاملا ، ولا يخفى أن العالم أجمع يعرف قوة الثقة ، وما لها من تأثير فى الحروب والرياضة والمطامح الشخصية والشفاء من المرض ، ولا تصبح هذه القوة خطيرة إلا إذا أدت بنا إلى الاستهانة بالمصاعب التى يمكن التنبؤ بها بسهولة . هذا ، وليست أقل فوائدها أنها قد تولد فى خصومنا من البشر ، عدم الثقة بأنفسهم ، والتشكك فى أمورهم .

---

(١) ما أشبه هذه الحجة بتلك التى يقول بها أولئك الذين يرون أن التدين شىء ضرورى للشعوب غير المتحضرة نسبياً .

وقد كشفت الحرب الأخيرة عدداً من هذه العوامل ، مثل الانهيار أمام ما يبديه العدو من الثقة الكبيرة بنفسه ، وكالاستهانة الخطيرة بالعقبات والأخطار ؛ ومن ناحية أخرى نجد هذه القدرة العظيمة على المقاومة والتى أبداها أولئك الذين رفضوا أن يفكروا تفكيراً وجدانياً — فى احتمال أن ينتهى الأمر بهزيمتهم فى النهاية ، حتى بعد أن مرت بهم سلسلة طويلة من النكبات ، وكانوا فى فترة بالغة الحرج . أما عن انجلترا فيستطيع المرء أن يفهم ، بل وربما أن يتعاطف بعض الشىء ، مع لورد (هاو . هاو) حينما قال : إنه يبدو أن شعار الإنجليز هو أنه « كلما زاد تقهقرهم قل انهزامهم » وكذلك مع جهاز دعاية جوبلز الداخلى حينما شعر فى أخريات عام ١٩٤٠ أن من واجبه أن يحذر مستمعيه من أنه « على الرغم من أن الحرب تعتبر منتهية فى الواقع فإن الإنجليز كانوا من الغباء إلى حد أنهم يحتاجون إلى وقت طويل كى يدركوا هذه الحقيقة » . ولا يخفى أن غباء من هذا النوع القائم على ما كان فى ذلك الوقت صورة نافعة ومشروعة للتفكير الاشتهائى (مادام المستقبل قاتم السواد إذا ما قدر على أساس موضوعى خالص) — لا يخفى أنه يؤدى إلى القوة ، وكما قال أحد المراقبين إن افتقار الإنجليز إلى التخيل يصل إلى حد لا يقل عن العبقرية .

وإنا لنعلم فى الوقت الحاضر عن سيكولوجية الانقباض والتشاؤم أكثر مما نعلم عن سيكولوجية التفاؤل — وربما يرجع ذلك إلى أن الذين يعانون من الحالة الأولى أكثر احتمالا لأن يطلبوا معونة العلاج النفسى ؛ ومع ذلك ، وبمثل هذه المعرفة الضئيلة التى لدينا ، يبدو أن لنا العذر إذا ما زعمنا أن التفاؤل يعتمد إلى حد ما — فيما يتعلق بدرجته ، وعمق الثقة به — على العلاقة التى بين الذات العليا والـ « هو » ، وعندما لا يكون التفكير الاشتهائى أكثر من مظهر (للهو) الثائر — على الواقع ، وعلى الذات العليا كليهما ، فمن المحتمل أن يكون مهوشا خشناً ، بل ولربما كان سطحيا ، أى أنه ينطوى على عنصر شك محزن . وهو يتعرض أيضاً لأن

تتتابع فترات من الانقباض بطريقة أشبه بتلك التى يتناوب فيها صخب الهوس ـ مع الماليخوليا . وثمة نوع أعمق من الثقة والتفاؤل ، هو ذاك الذى يعتمد على انسجام أساسى بين الـ « هو » والذات العليا ، ولعله من النوع الذى ناقشناه فى الفصل الرابع . فإن كان ثمة شىء من الصواب فى هذا الرأى فهو ليس بذى أهمية قصوى بالنسبة لمصير الفرد وسعادته فحسب ، بل إن تطبيقه على الجماعات والشعوب سوف يثير مشاكل رائعة للباحث فى علم النفس الاجتماعى[1] .

---

(١) يبدو معقولا أن مجرد طول الوقت الذى تحتفظ فيه الأمة بوحدتها القومية والسياسة التى تتميز بها ، سيؤدى إلى ثقة قومية عميقة معينة ، من النوع الذى يوحى بانسجام داخلى بين الـ (هو) والذات العليا ؛ وقد يؤدى كذلك (إذا ما ألصقت الذات العليا) إلى فكرة التمتع بصورة خاصة من الحماية الإلهية أو التشجيع الإلهى وعندئذ يمكن أن تثار عدة أسئلة مثلما يأتى .

فإلى أى مدى ، وبأى معنى نكون على صواب عندما نتحدث عن الـ « هو » والذات العليا للجماعات (وواضح أن هذا جانب خاص من المشكلة العامة لعقلية الجماعة) . هذا ، وإلى الحد الذى يكون لنا ما يبررنا فيه ، فما هى العلاقة الخاصة التى بين الذات العليا والـ «هو» فى حالة بريطانيا مثلا (بتقاليدها الطويلة المتواصلة)، وألمانيا وفرنسا (بتاريخهما الطويل أيضاً ،ولكن بتقاليد سياسية متقطعة) ، وألمانيا وإيطاليا (بتاريخها الأقصر من تاريخ الدولتين السابقتين كوحدات سياسية ، ولكن مع مجهود عنيف لإثبات حقهما فى العظمة) واليابان (بتاريخ طويل متصل كما أتيح لنا أن نفهم ، مع ثقة أخلاقية أعمق من ألمانيا ، وإن تكن ألمانيا تدعى نفس الادعاءات فى حقها فى السيطرة) والصين (بتاريخها الطويل رغم أنها ليست متحدة تماما) . والجمهوريات السوفيتية الاشتراكية ، والولايات المتحدة (وكلتاهما صغيرتا السن ولهما مشاكلهما الخاصة) ؟ وإلى أى مدى تعتمد الذات العليا الدولية نفسها (من حيث هى متمايزة عن علاقتها بالـ «هو») على تقاليد قديمة راسخة (وتبدو مجهودات كل من ألمانيا وإيطاليا ، بل وحديثاً مجهودات الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية ، وكأنها تميل إلى العودة إلى التقاليد القديمة ـ وفى حالة ألمانيا وإيطاليا إلى ماض قصى ـ تبدو هذه المجهودات وكأنها توحى بمثل هذه العلاقة) ؟

وإلى أى مدى كذلك تكون علاقة دائمة ومستقرة بين الـ «هو» والذات العليا مسئولة عن الثقة النفسية الهادئة النسبية لشعوب مثل بريطانيا ، إذا ما قورنت بألمانيا الثرثارة الجعجاعة الكثيرة التلويح بالسيف ؟. وإلى أى مدى يمثل تفضيل الإنجليز للفكاهة وللتعبير عن الأشياء بما يقلل من قيمتها ـ على النواحى البطولية ، يمثل موقفاً أخلاقيا مأمونا فى أساسه إلى حد ما ؟ وما ذلك الذى يشترك فيه كل من الإنجليز واليابانيين من حيث القدرة على ضبطهم للتعبير عن انفعالاتهم ؟

وعلينا أن نذكر اعتبارين آخرين عند تقدير قيمة التفكير «الاشتهائى» من حيث مقابلته بقيمة التفكير «الواقعى» وأحد هذين الاعتبارين يتعلق بالصعوبة العامة فى معرفة « الواقع » وبالقدرة على تمييزه عن الاشتهائى والخيالى والخداع . إن علماء النفس وأكثر منهم علماء الأمراض النفسية ، غالبا مايحاولون تجنب المشاكل الفلسفية ،وعندما نقرأ ما كتب فى الاجترارية وفى مبدأ اللذة ، ومبدأ الواقعية ، وما إلى ذلك ، قد خالجنا الشكوك التى لها ما يبررها ، فى أن النواحى الميتافيزيقية والسيكولوجية للمشاكل التى نحن بصددها ، قد عولجت بطريقة سمحة إلى حد ما ـ هذا على الرغم من أن علماء التحليل النفسى يعالجون نفسيات أطفال كثيراً ما أكدوا صعوبة التمييز بين الذات واللاذات فى الأيام الأولى للحياة (انظر الفصل التاسع) وهذا ، ولسنا نعدو الصدق إذا ماقررنا أنه من الممكن فى علم النفس أن نقطع شوطاً بعيداً دون الاقتراب من هذه الموضوعات اقتراباً كبيراً واضحاً وبشكل غير مريح يثير لنا المتاعب . وإنا لنستخدم فى علوم النفس مختلف معايير الصدق مثلما نستعملها فى العلوم الفيزيقية ، وفى الحياة العادية كذلك معايير مثل الاتفاق مع معلوماتنا ومع معلومات غيرنا ، ومثل الاتفاق مع معايير مفروض فيها أنها موضوعية ، وكذا مع هذا الاختبار « البرجمى » المعهود ؛ فهل هذا يؤدى إلى تحقيق الغرض المقصود؟ وكل هذا بشىء من النزاهة السمحاء ، وبالإشارة «المرحة» إلى مايتفق وراحتنا ، وعلى الجملة فإن هذه الطريقة تفيدنا كثيراً ، ولكن تقدم العلم فى العصور الحديثة كشف عن احتمال عمل كثير من الأمور التى كان يظن أنها مستحيلة فى فترة سابقة عليها بقليل ؛ فجدير بنا أن نصطنع الحذر والتواضع فى معالجة مطامح أولئك الذين كنا نميل إلى إغفال شأنهم واعتبارهم ، كجانين أو حالمين أو متعصبين ، ناسين كل النسيان الحدود التى فرضها العالم الواقعى . ولكن هل يمكننا أن نستوثق تماماً من ماهية هذه الحدود ؟ هكذا هى الحال ، ولا سيما عند ما يكون التفكير الاشتهائى أو السلوك الشاذ الذى

يترتب عليه متصلا أساساً بالأمور الخلقية والاجتماعية ، وحتى أولئك الذين لا نتردد فى أن ننعتهم بالخبل ، قد يسخرون أحيانا من معاييرنا وعرفنا بصورة تبدو معقولة تماماً لغير المعتادين على هذه المعايير ..

حدث ذات يوم حار أن شكت إلى الطبيب إحدى مرضات مستشفى للأمراض العقلية أنها قد استنفدت كل قواها وهى تناضل مريضة أصرت على أن تتجرد من ملابسها فى اللحظة التى تنفرد فيها بنفسها . . فأجابها الطبيب « أريد أن أسألك ... من منكما أكثر جنونا : أنت أم هى؟ ... » ومن الواضح أن هناك الكثير الذى يمكن أن يقال لصالح وجهة نظر الطبيب . وإذا ما انتقلنا من عالم « البيمارستان » الصغير إلى ميدان تاريخ العالم الشاسع ، فقد نذكر أن جان دارك وأدولف هتلر (وكثيرين غيرهما) كانوا مرضى ذهانيين ، وأنهم أثروا تأثيراً ضخماً ـ خيراً كان أو شراً ـ فى أقدار الجنس البشرى ، بما منحتهم شدة أمانيهم البالغة ، من قوة . وعلى الرغم من أن الرغبة القلبية الصادقة فى التغيير ، ليست فى حد ذاتها كافية ، إلا أنها مع ذلك الأساس الجوهرى لإحداث التغيير. والشعوب التقدمية التى قامت بالكثير لتكييف الواقع بما يلائم احتياجاتها ، هى الشعوب التى تعذبها الرغبة عذاباً مستمراً ـ كما وصفهم فارندونك (Varendonck)[1] بأسلوبه المعبر . وحينما رأى أحد سكان جزيرة نورمانبى (Normanby) الثلاجة التى أحضرها معه روهايم (Roheim) كان تعليقه « أيها الرجل الأبيض ما أشبه حكمتك بالجنون » ولما أحيط علما ببعض عجائب الحضارة الغربية الأخرى أضاف أنه « لا يمكنه أن يرى فائدة ما فى جعل السفن بهذه الضخامة ، ولا ماء الشرب بهذه البرودة[2] » . ولنقابل هذا بما تعارف عليه المعلنون فى صحف الولايات المتحدة فى أيامنا

---

(١) J. varendonck, L'Evolution des facultés Consciente, 1921

(٢) G. Roheim, The Riddle of the Sphinx

هذه من أن الأمريكيين يرغبون دائماً فى شىء أفضل . وهكذا نجد الإنسان الواقعى ـ قد يقوم أحيانا بدور ساكن جزيرة نورمانى ، بينما يقوم الغارق فى أحلامه أو المفكر الاشتهائى ، بدور الأمريكى لأن أحلامه وأمانيه غالبا ما تتحقق فى ظروف حضارتنا الحديثة .

وقد نطبق هذا الدرس نفسه على مشاكلنا التى نجمت بعد الحرب ، الوطنية منها والدولية . فإذا ما راعينا تلك المصالح ، والمقاييس والتقاليد المتصارعة التى للمجموعات المختلفة ، وأهواء الطبيعة البشرية وعنادها ، فقد نميل لأن نفوض أمرنا « للواقعية » المتشائمة ، ونعتبر حل هذه المشاكل حلا ناجحا أمراً ميئوسا منه ، ولكن إذا ما تذكرنا النجاح الذى توج فى الختام مجهودات بعض أولئك الذين لابد أنهم بدوا لنا أول الأمر واهمين ، ومن أكثر الناس تعصباً ، وبعداً عن الواقعية (مثال ذلك المسيحيون الأول ، وأولئك الذين بدءوا يعملون على تحريم الرق ، أو النقابيون الأول ، أو طلائع الرواد الذين طالبوا بحقوق المرأة) ـ أو (وفى مجال آخر أولئك الذين عالجوا على مر العصور مشكلة الطيران) ـ وإذا ما تذكرنا هذا كله يجدر بنا أن نقف قليلا لنتبين ما إذا كان يحق لنا بعد كل ذلك (بل يجب علينا) أن نكون متفائلين[1] على الرغم من طبيعة المهام الطاغية التى أمامنا . فبدون تفاؤل سنفشل حتما ، أما بمساعدته فقد نوفق وننجح . وسواء نجحنا فى النهاية أو فشلنا فإننا سنستمتع حقا بفائدة المزيد من السعادة العاجلة[2] .

---

(١) W. B. Curry, Is there a Duty of Optimism? Monthly Record of the South place Ethical Society 1943

(٢) فى نفس اليوم الذى كتبت فيه هذه الكلمات قال مستر روزفلت فى ختام مؤتمر كويبك إنى غاضب أشد الغضب على أولئك الذين يؤكدون فى كثير من الصخب أن الحريات الأربع فى وثيقة الأطلنطى أمر تافه لا معنى له ، لأنه لا يمكن الحصول عليها . فلو أن هؤلاء القوم عاشوا منذ قرن ونصف قرن من الزمان لتهكموا وقالوا إن إعلان الاستقلال كان تفاهة لاقيمة لها . ولو أنهم عاشوا منذ ألف عام تقريباً لضحكوا ساخرين من مثل العهد الأعظم (ما جنا كارتا) .

ويتعلق الاعتبار الثانى بالحقيقة القائلة إنه كلما تقدمت الحضارة فإن الدور الذى يقوم به اللعب والفن (بأوسع معانيهما تمييزاً لها عن أعمال الحياة الجديدة) يبدو أنه سيظل يزداد قوة باستمرار . معظمنا يعرف أن وقت الفراغ هدف اجتماعى مرغوب فيه ، ولكن أوجه نشاط الفراغ تتضمن عادة عنصراً من الاجترارية أكثر مما يتضمنه «الشغل» ، ويرجع الكثير من تقدم الحضارة ، بل ربما معظمه إلى رجال كانوا خلال فترة طويلة من سنى حياتهم متحررين نسبيا من ضغط الأعمال الواقعية الملحة . والحق أن صعوبات التمييز بين الشغل والفراغ لتتزايد فى كثير من ضروب النشاط الراقية ، فقد يكون من اليسير على العامل فى مصنعه أو فى حقله أن يحدد بدقة عدد ساعات العمل التى يؤديها يوميا ، بينما يبدو المدير فى مكتبه أقل انشغالا واستمراراً فى أداء عمل عاجل ، ولكن عمله على ما يبدو فيه من تراخ ضرورى كل الضرورة مع ذلك ؛ ومن المحتمل كل الاحتمال أن يظل عمله هذا يشغل فكره حتى عندما يكون فى منزله ، فمن ذا الذى يستطيع القول بأن الفيلسوف أو الكاتب أو الفنان لا يكون مشغولا بصورة بجدية (حتى من وجهة النظر الواقعية) إلا عندما يكون أمام مكتبه أو مرسمه أو بين أنابيب الاختبار فى معمله . إن جولات بيتهوفن (Beethoven) فى الريف قد أفادت العالم إلى حد كبير أكثر مما أفادته أوجه النشاط الشاقة فى ظاهرها التى يقوم بها ملايين عديدة من أناس أقل منه شأنا . أو ليست التربية من أجل الفراغ تتضمن الأمل فى أن كلا منا إذا ما تحرر لفترة طويلة من الزمن من المطالب التى هى أكثر إلحافاً على طاقته ونشاطه قد يصبح كذلك مشغولا بطرق تكشف عن قدراته السامية لما فيه من سعادة وفائدة له ولغيره ؟ وبالقدر الذى ننجح فيه فى هذا الأمر ، ستكون الحدود بين « الشغل » و« اللعب » ، وبين أوجه النشاط الواقعى وأوجه النشاط التى فيها عنصر له قيمته من الحرية الاجترارية ـ ستكون هذه الحدود أصعب من أن ترسم . وكما أكد « ستيرن » بحق فى نظريته عن اللعب

الجدى[1] (Ernstspiel) فإن حياتنا الوجدانية قد تختلف ، لا فى شدتها فحسب ، بل فى جديتها كذلك . وقد لا يكون مدى الاختلاف فى هذه الجدية أقل منه فى الأولى . وإذا ما تحدثنا وفق مصطلحاتنا ، فإن الواقعية والاجترارية قد تمتزجان ، بكل درجة من درجات الامتزاج الممكنة .

وتؤدى بنا هذه النقطة الأخيرة إلى أمر أساسى لم يجد العناية الكافية ، وبخاصة من أبحاث العلاج النفسى . فعندما اكتسب البشر القدرة على الإدراك الكلى ، وعلى التخيل ، واكتسبوا كذلك « المعانى » الحرة ، والقدرة على تصور الصور العقلية ، التى يمكنها أن تهيم كما تشاء لا تقيدها المعطيات المباشرة التى تزودنا بها الحواس - عندما اكتسب البشر هذا صار فى أيديهم سلاح ذو حدين يمكن استخدامه فى الخير والشر . ولما كان التخيل يمكننا من التنبؤ بالأحداث المحتملة قبل أن تقع ، ومن دراسة المواقف الافتراضية التى ليست قائمة فى الواقع - فإنه إنما يزودنا بوسيلة جد قوية لمعالجة الواقع . وهكذا يتيسر لنا أن نتجنب الأخطاء ، وأن تضع طرقا جديدة لإرضاء رغباتنا ، دون التعرض لخطر ما ، وبأقل قدر من الجهد ولكن مجرد التأمل التخيلى فى المواقف التى تشبع الرغبة - يمكن أن يكون أمراً ساراً كل السرور فى ذاته ، على حين أن الخطوات المطلوبة قبل الحصول على الإرضاء فى الواقع قد تكون شاقة مؤلمة ، بل قد تكون مستحيلة أحيانا . ولذلك فثم إغراء بالتمهل طويلا ، بل وبالتوقف دواماً عند مرحلة التخيل وحدها . ومن المحتمل أن يكون هنا السبب الأساسى للتفكير الاشتهائى ولضروب التفكير الاجترارى السارة بوجه عام . وعلى الرغم من أنه قد يجد تأييداً قويا من ظروف معينة فى حياتنا المبكرة نبهنا إليها علماء التحليل

---

(١) William Stern, Ernstspiel and the Affective Lige, Feelings and Emotions.
The Wittenberg Symposium, 1928

النفسى ؛ وتلك الظروف هى أنه فى الفترة الأولى من وجودنا كانت احتياجاتنا تجاب كلها عن طريق خدمات الآخرين ، وأنه بعد ذلك بقليل استخدمنا ما أسماه فيرنشى (Ferenczi) (بالصرخات والإشارات السحرية) للفت الأنظار إلى هذه الحاجات ؛ وأنه - كما سبق أن لاحظنا - لم نكتسب إلا تدريجيا القدرة على تمييز الذات عن العالم الخارجى (وهى قدرة نستمسك بها ، وفى حالات من الإدراك الشعورى الواضح فحسب ؛ ثم تفلت منا تدريجيا كل مساء حينما يغلبنا النعاس) وهذه الإمكانية الدائمة لهذا الطريق المختصر إلى الإرضاء ، تلك التى تميل بنا إلى تجنب السبيل الأشق عن طريق الواقع (بوساطة تكييفنا للبيئة التى حولنا أو تكييف البيئة بنا) هى إحدى المساوئ الكبرى للإدراك الكلى وللتخيل . فالوسيلة التى لدى البشر للسيطرة الكبيرة نسبيا على الأمور الواقعية هى نفسها الوسيلة التى يمكن بها تجنب هذه الواقعية - غالبا ما يكون فى ذلك خطر علينا آخر الأمر . وربما كان من حسن الحظ أن حدوداً قاسية قد وضعت للتفكير الاشتهائى فيما يتعلق بحاجتنا الجثمانية الشخصية المباشرة .

فمن ذا الذى يستطيع أن يمسك النار فى يديه
متخيلا أنه على جبال القوقاز الجليدية ،
أو أن يشبع شهيته النهمة
بمجرد تخيله إحدى الولائم
أو أن يتقلب عارياً فى ثلوج ديسمبر ،
زاعما أنه فى حرارة الصيف القاسية

وأما فى الأمور الأخرى غير الملحة ، مثل أمور الجنس والطموح الشخصى ، ففى أحلام اليقظة ميدان فسيح للجميع .

والعيب الخطير الآخر للتخيل هو احتمال الإطالة فى الكلام عن

الأخطار والآلام والمصاعب التى تدخرها لنا الأيام (ولا يكون هذا بتأثير الرغبة ، بل بتأثير الخوف والإثم) . فكما قال شكسبير أيضا :

يموت الشجاع مرة
ويموت الجبان ألف مرة

ولكن التحليل النفسى أوضح لنا أنه ليس التفكير الاشتهائى الشعورى أو التفكير المخيف فحسب ، هو الذى يجعلنا لا واقعيين . حقاً قد يكون هذا خطيراً كل الخطر ، ولكنه يسمح لنا على الأقل بأن نستبق مقدرتنا الأساسية على التمييز بين الرغبات والمخاوف من ناحية وبين ميادين الواقعية من ناحية أخرى .

هذا، وقد تؤدى القوى اللاشعورية إلى تشويه الواقع تشويها كبيراً . فنزعة هذه القوى إلى التعرض «للنقل» والرمزية والإسقاط . . إلخ تؤدى إلى اتخاذ اتجاه أبعد ما يكون عن الواقع ، لدرجة أنه ، من وجهة نظر العقل الواعى ، لا يمكن وصفه إلا بأنه اتجاه رجل مجنون ، وقد تكون هذه القوى اللاشعورية الدافعة إلى الاجترارية أبهظ ثمن تدفعه الكائنات البشرية مقابل القدرة على تحرير نفسها من عبودية البيئة الخارجية . وعلى أية حال ، فاستمرار الجنس البشرى فى وجوده مليون سنة أو تزيد ، واكتسابه سيطرة دائمة التزايد على البيئة المحيطة به خلال النصف الثانى من تلك الحقبة ، يوضحان لنا أن مضار التخيل فى مجموعها قد عوضتها فوائده . وبعبارة أخرى إن البشر لم يسيئوا استعمال سلاح العقل الذى وهبوه ، إساءة بالغة .

ومع ذلك فلنا أن نتساءل عن فائدة مستويات التفكير الاجترارى العميقة برمزياتها ، ولا واقعياتها الغريبة . فهل لها يا ترى قيمة بيولوجية أو ثقافية ، أم هى مجرد نتاج ثانوى ثقيل ؟ ومع أننا ما زلنا فى وضع لا يخول لنا أن نجيب إجابة أكيدة ونهائية ، فمن الممكن أن نقدم على

الأقل اعتبارات قليلة تأييداً لوجهة النظر التى تقول بأن لتلك المستويات وظائف مفيدة . فإنا نعلم أن الرمزية تستخدم كوسيلة دقيقة للتنفيس عن انفعالاتنا تدريجيا ، وغالبا ما تقللها إذا ما أثار تعبير غير رمزى مباشرة درجة طاغية من الوجدان . وأحيانا بتزايدها عند مايكون المطلوب أن نعبىء كل جهودنا فى موضوع أو فكرة ما قد تكون بدون هذه التعبئة عاطلة وتافهة لدرجة أنها لا تستطيع أن تدفعنا إلى العمل(١) وإنا لنعلم أيضا أنه : كما أن الرمزية « والنقل » قد تؤديان إلى أعراض عصابية غير مفيدة وغير واقعية من ناحية ، فإنهما من ناحية أخرى قد تؤديان بنا إلى إعادة توجيه الطاقة الانفعالية ، ذلك التوجيه المفيد من الوجهتين البيولوجية والاجتماعية والذى نسميه « بالإعلاء » . فبهذه الطريقة تصبح ميولنا الغريزية الخشنة قادرة على أن تستخدم فى مصلحة أوجه النشاط المعقدة المتكافئة التى تكون الحضارة آخر الأمر .

وقد يكون أيضاً ـ كما يرى يونج وأتباعه ـ أن نكوصاً مؤقتاً إلى مستوى أعمق من التفكير الاجترارى قد يقوم أحياناً بدور يؤدى إلى الشفاء ، أو ربما يقوم حتى بدور خلاق بشكل يمكننا من أن نعالج بنجاح صعوباتنا ومشاكلنا الخطيرة المنبعثة من العالم الخارجى أو التى تنشأ من صراعنا الداخلى ، ولكن معلوماتنا الحالية لا تكاد تمكننا من أن نقرر ما إذا كانت هذه فوائد ثانوية وعرضية استطعنا استخلاصها من مستويات التفكير الاجترارى العميقة والتى هى فى حد ذاتها عقبة كأداء ، أو أن لهذه المستويات وظيفة أساسية خاصة بها لا يستطيع العقل البشرى بدونها أن يحقق قدرته الفذة .

---

(١) يجد القارىء أعمق دراسة للرمزية من أوجه النظر المذكورة هنا توجد فى كتاب.
Ernest Jones, the Theory of Symbolism, 1916 Papers on Psychoanalysis, 1918

الدفاع عن الواقعية

من سوء الحظ أننا لا يداخلنا شك فى مضار التفكير الاجترارى ، وفيما يقيمه من عقبات أمام محاولتنا معالجة مشاكل الواقعية . ومن أهم هذه المشاكل العاجلة فى عالمنا الحديث ، تلك التى تتصل بالحياة الاجتماعية والعلاقات التى بين الجماعات القومية الكبرى المنظمة التى انقسم إليها البشر الآن . فالعقل البشرى — ذلك الذى أنجز أعمالا جليلة مشرفة فى ميادين أخرى - يجب أن يكون قادراً على معالجة مثل هذه المشاكل بنفسه — ولكن من الواضح ، أن هذا العقل البشرى قد حصل فى ميدان انتصاراته العظيمة على الدرجة الضرورية من الرقابة والإشراف ، وأوجد الطرق الضرورية التى تمكنه من أن يعمل حرا إلى حد صغير أو كبير — دون أن تعوقه عقبات من جانب التفكير الاجترارى أو التفكير الاشتهائى . وإذا ما أردنا أمثلة لهذه الطرق فما علينا إلا أن نشير إلى هذه الاختبارات الدقيقة وأساليب التحقيق المتقنة التى ابتكرها العلماء واستعملوها باستمرار ، والتى تهدف إلى تجنب النتائج الفجة المبنية على أدلة غير كافية أو على أدلة مغرضة ، ومع ذلك فقد ثبت إلى الآن أن الحصول على رقابة عقلية فى الشئون الاجتماعية أمر من الصعوبة بمكان . فمعلوماتنا فى هذه الشئون أقل ، والظواهر معقدة تعقيداً أكبر ، وانفعالاتنا وتحزبنا أعظم . وحتى لو حاولنا مخلصين أن نصل إلى هذه الرقابة العقلية لكانت مهمتنا شاقة حقا ، ولكننا غالبا لا نريد حتى أن نحاول ؛ بل إن النازيين قد ذهبوا إلى حد أنهم وصموا الاتجاه الموضوعى كله فى الأمور الاجتماعية والسياسية بأنه اتجاه غير أخلاقى بنفس الطريقة التى وصمت بها الكنيسة فى عصر سابق للعلوم الفيزيقية ، وعلى هذه الأسس لا يسع العالم إلا أن ينقسم إلى مجموعات متنافسة من المجانين ، كل مجموعة مسلحة بجميع أنواع الأسلحة المميتة التى يتفتق عنها العقل البشرى فى الأجوله

التى يسمح لها فيها بالتفكير الموضوعى . ومن الصعب أن نتخيل أن هذا الخليط الكئيب من الواقعية واللاواقعية لن يكون فى النهاية إلا نوعاً من الانتحار .

وكى يتجنب البشر النكبة التى تهددهم ، عليهم أن يتعلموا كيف يحددون مطامح مجموعاتهم « بطريقة واقعية » مثل تلك التى تعلموا بها كيف يحددون قدرتهم المطلقة الشخصية على عمل كل شىء فى تعاملهم مع الأفراد الآخرين ، وفى علاقتهم بالعالم الفيزيقى . ولتحقيق هذا النصر على حصن الاجترارية الاجتماعى ـ السياسى الأخير ، يبدو أن علم النفس (وبخاصة التحليل النفسى) سيكون أداة فعالة حقا ، بل أداة لازمة ولاغنى عنها ، فكما تغلب تقدم العلوم الفيزيقية والبيولوجية عن طريق ضغط أدلتها على المقاومات اللاهوتية والأخلاقية لتقدير عالم ماخارج الإنسان تقديراً موضوعياً ، فإنا لنأمل كذلك أن يبرهن تقدم علم النفس الاجتماعى العلمى عن طريق كشفه شيئاً ما من نوع طبيعة القوى العقلية يعمل فى ذات المجتمعات البشرية ، وفيما بين بعض هذه المجتمعات وبعضها ـ يبرهن فى النهاية على أنه الوسيلة إلى الوصول إلى موضوعية مشابهة فيما يتعلق بالمسائل الاجتماعية والسياسية .

ولا يخفى أن مثل هذا الاتجاه الموضوعى فيما يتعلق بالأمور البشرية يتطلب تضحية كبيرة لضروب التعصب التى نستمسك بها فهى أمور تنبع فى النهاية من ال « هو » (فى صور نقول للرغبات الشخصية حولت إلى الجماعة) ـ أو هى تنبع من الذات العليا (التى تعتمد فى أصلها وفى نموها اعتمادا وثيقا على الجماعة ، والتى ،كما رأينا ، يمكن إسقاطها عليها) ولكن كانت هذه هى الحال أيضا فيما يتعلق بآرائنا عن العالم الفيزيقى ، حيث أحدثت الكشوف المتوالية فيما يتعلق بمركز الأرض وأهميتها النسبية فى الكون ، ومركز الجنس البشرى فى تاريخ الأرض ـ أحدثت اضطراباً عنيفا فى شعورنا النرجسى بأهميتنا ، وفى تصوراتنا الدينية والأخلاقية عن

إله ترى فيه أن سعادة الجنس البشرى (أو على الأقل سعادة جزء صغير منه) موضع عناية خاصة منه(١) ولحسن الحظ أن الكشف عن حقائق الكون والسعى وراء العلم وللعلم فحسب ولما يجلبه من فوائد واقعية - أثبت وجوده كنشاط يمكن أن يسترعى الانفعالات البشرية استرعاء كبيراً ، وبذلك يتسنى الاستفادة منها بما فيه مصلحته الواقعية . وغالبا ما تبدو طرق عرض عجائب العلم وغرائبه بطريقة شعبية - أمورا تافهة فى نظر العالم المدرب ، وبخاصة إذا كانت تمس ميدان تخصصه ، ولكنها تمثل من حيث الواقع ومن حيث الأخلاق تقدماً عظيماً على ضروب التعصب السياسية والدينية والاقتصادية والعنصرية . وأكثر من هذا ، فإن السعى الناجح وراء العلم فى أى ميدان من ميادينه ، بما يتطلبه من ألمعية ومن عناية وصبر وقدرة على التسامح فى وجود تشكك وعدم يقين ، بل والتضحية كذلك بنظريات ومعتقدات نعتز بها - يبدو أنه طريقة للتهذيب والتدريب (وإذا لزم الأمر - لسد الحاجة إلى العقاب) أكثر تمدينا من مجاهدة النفس فى الدين أو فى الحرب ، بينما تمثل أساليب البحث العلمى المعقدة تحسنا مشابها أفضل مما فى طقوس الديورة أو فى ميادين الاستعراض الحربى . وتتوافر الأدلة على أن الإنسان قد تسترعيه روعة الواقع أيما استرعاء(٢) . وإنا لنأمل

(١) S. Freud, One of the Difficulties of Psychoanalysis, (1917) Collected Papers IV

(٢) شئنا مثلا على استثارة اهتمام قوى وواسع الانتشار بين الناس بفرع صعب من فروع العلوم التطبيقية ، فما علينا إلا أن نتذكر ذلك التحمس الشعبى الذى حدث من سنوات قلائل مضت لنظرية اللاسلكى وتطبيقها عملياً إرسالا واستقبالا ، هذا ، وإن النجاح العظيم الذى لاقته مجلة (أو اثنتان) تعنى بتقديم علم النفس المبسط للشعب ليدل على وجود اهتمام كبير بهذا العلم ، وإن كان لايزال موجوداً بالقوة . ولكن ، لسوء الحظ ، إن عدم وجود أساس وطيد مضمون لكثير من المسائل الهامة ، والخوف من أن طبيعية الكشوف السيكولوجية قد تحدث انزعاجاً فى نفوس كثيرين من الناس ، وإن اختلاف الطرق ووجهات النظر وتباين المصطلحات التى تستخدمها مدارس علم النفس المختلفة وإدخال شىء من عناصر التفاؤل ومن الأساطير ، بل ومن الدجل أيضا ، فى كتب علم النفس الشعبية ، وفى كتبه العلمية أيضا - هذه كلها مجتمعة جعلت أمر ترويج علم النفس بصورة مرضية أمراً من الصعوبة بمكان فى الوقت الحاضر .

أن تمتد هذه الروعة بتقدم العلوم الاجتماعية والنفسية إلى واقعية المجتمع البشرى ، والعقل البشرى[١] ، وعلى أية حال فسواء وجدنا هذه العملية رائعة أو لم نجدها كذلك ، فإنا لاعذر لنا فى اعتبارنا أن حضارتنا آمنة إلى حد معقول ، إلا عندما نحرر أنفسنا من التشويهات التى يحدثها التفكير الاشتهائى ، والخوف . . . والإثم إلا عندما نصبح قادرين على أن نفكر تفكيراً موضوعياً فى مشاكلنا الاجتماعية والسياسية ، فاتخاذ مثل هـــذا الموقف هو أهم عمل ملح عاجل أمام ثقافتنا الحاضرة . فهذا هو لغز « أبى الهول » الحقيقى ، الذى على الجنس البشرى أن يجد له حلا . . أو يفنى .

(١) انظر كتاب Janet Chance الذى عنوانه The Romance of Reality (١٩٣٤) ففيه دعوة قوية إلى العمل على ترقية وجهة النظر هذه .

الفصل السابع

سيكولوجية التقدم الأخلاقى

حان الوقت الذى ينبغى لنا فيه أن « نجرد » بضاعتنا بعض « الجرد ». فما عسانا أن نفيده يا ترى ، من التحليل النفسى فيما يتصل بالطبيعة العامة للأخلاق البشرية ، ومن الخطوط العامة للتقدم الخلق ؟ سبق أن عرفنا أن الأخلاق (بمعنى المثل العليا التى نسعى وراءها ، والقيود التى تفرض وتراعى ، والآثام التى نشعر بها ، والعقاب الذى يجب أن نناله) راسخة كل الرسوخ فى العقل البشرى ؛ وأن الإنسان ، فى أساسه ، حيوان أخلاقى. ولكننا عرفنا كذلك أن كثيراً من أخلاقياته خشن ، وبدائى ، سيء التكيف مع الواقع ، ولذلك كثيراً مايبدو سلوك المرء متنافيا مع مايحلم به عقله ، ومع مايطمح إليه من سامى الآمال التى يكون متفطنا إليها .

وكما أن تركيب جسم الإنسان من جهة لايتلاءم تماماً مع بيئته الفيزيقية ولا مع طرق معيشته ، لأنه يشمل عناصر بدائية لم تعد لها نفس الفائدة التى ربما كانت لها من قبل ، وكما أن منظمات الإنسان الاجتماعية وتقاليده المأثورة تبدى ، من جهة أخرى ، قصوراً ذاتياً يجعلها غير متمشية مع مقتضيات حضارة سريعة التطور — فكذلك أيضاً أصبح تكون الإنسان الأخلاقى ، من وجوه عدة ، غير متلائم مع احتياجاته الثقافية الحاضرة .

فالتقدم فى كل حالة — من الحالتين : حالة جسم الإنسان ، وحالة نظمه الاجتماعية وتكوينه الأخلاقى — يقتضى ترك النواحى القديمة السيئة التكيف . أما من حيث ميزات الجسم الأساسية ، فالإنسان لا يستطيع ، فى الوقت الحاضر ، أن يعمل إلا القليل فى سبيل تطوير نفسه — على الرغم

من أن علم الوراثة قد وضع تحت تصرفه بضع وسائل محددة ، لو أنه عنى باستخدامها لأفاد منها . أما من حيث خصائصه العقلية والخلقية الأساسية ، فقد عرفنا من علم النفس أنها (هذه الخصائص) أبعد من أن تكون خاضعة كل الخضوع للإرادة الشاعرة والتفكير الواعى . وإذا كانت المنظمات الاجتماعية تعتمد آخر الأمر على العمليات العقلية ، كان إصلاح المجتمع البشرى أمراً أشق مما ظنه بعض واضعى « الطوبيات » والمدن الفاضلة . فقدراتنا العقلية والأخلاقية النائية لا يتسنى تغييرها إلا بالطرق البيولوجية ، شأنها فى ذلك شأن خصائصنا الجثمانية ؛ ومع ذلك فالغرض الذى من أجله نستخدم هذه القدرات ليتوقف إلى حد كبير على أحكامنا الشعورية (حتى وإن راعينا قوة اللاشعور تمام المراعاة) ، شأنها شأن الطرق التى نستخدم بها أجسامنا . والحق أن التحليل النفسى ليهدف إلى أن يوسع نطاق التأثير الشعورى ، بأن يجعلنا متفطنين إلى العمليات العقلية التى كانت من قبل بمنأى عن إدراكنا وعن الخضوع لإرادتنا . فبهذه الطريقة يؤثر التحليل النفسى — كما تؤثر فروع علم النفس الأخرى — فى أهدافنا الأخلاقية بالطريقة التى تحدثنا عنها فى الفصل الأول (من الجزء الأول) .

فإن كان علينا أن نفيد أكبر فائدة مما لدينا من قدرة فطرية أو مكتسبة على ضبط قوانا الأخلاقية ، فيجب أن يكون لدينا بضعة أفكار على الأقل عن الخطوط الرئيسية للنمو الأخلاقى ، نسترشد بها . ولكن إلى أى حد يمكن أن نستخلص مثل هذه الأفكار من المعطيات التى زودتنا بها دراسة التحليل النفسى ؟ إن الدلالات العامة للحقائق التى استعرضناها هنا تبدو فى الواقع واضحة جلية ، ومن الميسور تصنيفها تحت عدد قليل من رءوس الموضوعات ، وستعالج رءوس الموضوعات هذه ، عملية النمو والترقى الأساسية من مختلف النواحى ، أكثر مما تعالج عمليات مستقلة بعضها عن بعض . ولكن يحسن بنا ، مع ذلك ، ورغبة فى التبسيط والوضوح ، أن نعدها مستقلة نسبيا ، وندرس كل واحدة منها على

انفراد . فلو سلكنا هذا الطريق لوجدنا أمامنا ثمانى نزعات عامة فى سيكولوجية التقدم الأخلاقى . ولسنا ندعى أن هذه « النزعات » هى الأساس الوحيد الممكن للتصنيف ، بل ولا هى حتى أحسن الأسس ، ولكنها ، على أية حال ، تبدو منبثقة فى يسر ، وبطريقة طبيعية ، من بحثنا السابق لمعطيات التحليل النفسى المتصلة بالموضوع .

(١) من مركزية الذات إلى الاجتماع والمعاشرة

ونذكر هذا أولا لأنه ينسجم مع وجهة نظر الأخلاق المتعارف عليها ، ولأن معظم الناس يقبلونه من كل نواحيه . فكلما ازددنا نموا تزايد إدراكنا لوجود الآخرين حولنا ، ولمطالبهم ، ولضرورة تقييد إرضاء رغباتنا إذا ما تعارضت مع ما يرضى الآخرين . وثمة «مفهومات» تقليدية تتجلى فيها هذه الضرورة ، مثل : « العدالة » ، « والرحمة » « والتسامح » ، « والنزاهة » ، كما تتجلى أيضا فى أقوال حكيمة سامية مثل : « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » أو « أحبب جارك حبك لنفسك » أو « من كل واحد من ذوى القدرة على حسب قدرته إلى كل واحد من ذوى الحاجة على حسب حاجته » . وقد يكون معظم هذا فى البداية (أو يكون كله) من مسائل تنظيم الذات العليا التى كثيراً ما تتطلب كف النزعات الأنانية ؛ وعلينا إلى حد ما ، أن نظل نمارس مثل هذا الكف من بداية حياتنا حتى نهايتها . ومهما يكن من أمر فمع التجربة المتزايدة يعتاد الناس ، حتى أكثرهم أنانية ، أن يراعوا أشكالا أساسية معينة من حيث احترام حقوق الآخرين ومشاعرهم وراحتهم ، فتصبح القيود الضرورية عادات تثبت وجودها بأقل احتكاك ممكن . وزيادة على ذلك ، فإننا ، لحسن الحظ ، مخلوقات اجتماعية بطبيعتنا كما نحن مخلوقات أنانية . وبما أننا نعتمد على الآخرين ، فقد تعلمنا منذ الصغر أن نؤول سلوك من حولنا ونفسر طرق تعبيرهم عن أنفسهم حتى صرنا فى الواقع مهتمين بهم ،

فليس بين تأويلنا لسلوكهم وتعبيراتهم عن أنفسهم ، وبين شعورنا بالتعاطف معهم سوى خطوة صغيرة ، وقد يحدث هذا الانتقال فى بادئ الأمر بعدوى الانفعال المباشرة التى يسميها مكدوجل « بالمشاركة الوجدانية السلبية البدائية » ، وبتأثير عملية « الشرط » كما يرى همفرى(١) (إذ إن انطباعات الشخص الآخر البصرية ، وربما السمعية كذلك ، التى بشأن سروره أو ضيقه ، تشابه انطباعات المرء نفسه) ثم فيما بعد بتقدير شعورى أعمق ، لمشاعر الآخرين حتى ليمكن أن نرضى حاجاتنا فى النهاية عن طريق العمل على إرضاء مشاعر الآخرين وحاجاتهم . وزيادة على ذلك ، فإن دائرة هؤلاء الآخرين تظل تتسع كلما تقدم النمو وازداد(٢) ، وذلك بأن تشمل مثلا هؤلاء الذين نعرفهم على أساس من الإدراك الكلى العام ، لا على أساس من إدراكنا إياهم إدراكاً حسيا فحسب (أى الأشخاص الذين ليسوا حاضرين فعلا ، أو الذين لم نقابلهم قط) وبأن تمتد إلى طبقات من الناس دائمة الاتساع فى داخل المجتمع (كما يبدو فى إلغاء الرق وتزايد الإحساس بالمسئولية على كل أفراد المجتمع دون نظر إلى سن أو جنس أو حالة اجتماعية أو اقتصادية) وبأن تظل تمتد إلى أبعد من ذلك مدى - حتى تشمل أعضاء الجنس البشرى خارج مجتمعنا الخاص فتشمل فى النهاية البشر جميعا ، ثم « بعملية امتداد أخيرة » تشمل حتى الأشياء غير البشرية . . . هذا على الأقل ، هو الذى يبدو أنه هدف التطور الخلقى فى هذا الاتجاه ، وإن يكن أبعد من أن يدرك كله فى أى زمن من الأزمان .

وفى مراحل النمو العالية هذه لا يتوقف الانتقال إلى « الاجتماع والمعاشرة » « على تقدير حقوق الأفراد الآخرين ومشاعرهم من حيث

(١) G, Humphrey, The Conditioned Reflex and the Elementar Social Reaction ,Jnornal Abnormal and Social Psychology, 1922

(٢) ولاسيما إن راعينا تقدم المجتمع إلى جانب مراعاتنا لتقدم الفرد .

هم أفراد فحسب ، ولكن يتوقف أيضاً على تكوين أفكار وعواطف متعلقة « بجماعات » اجتماعية بأكملها ، كما بين لنا مكدوجل على خير وجه . فالإخلاص لجماعة ما ، واستعدادنا للتضحية بأحكامنا الخاصة وبمصالحنا فى سبيل مصلحة الجماعة ، من الأمور التى لها أخطارها الخلقية الشديدة ، كما سبق أن أوضحنا . وأكثر من هذا ، فمهما كانت هذه الاتجاهات عرضة «لأن تحدث تدهورا فى معايير الأفراد الخلقية » ، فهى فى الوقت نفسه ضرورية لمراحل الانتقال التى هى أكثر رقيا ـ من مركزية الذات إلى الاجتماع والمعاشرة . ولا يمكن أن يقال إنا قد بلغنا مستوى الكبار الخلقى الكامل إلا إذا صرنا نستوحى المثل الأعلى لواجبنا تجاه الجماعة ولخدمة مصالحها .

هذا ، وقد أكد بياجيه (Piaget) وآخرون ، فى دراسات حديثة ، وكما أكد كذلك كتاب آخرون سابقون عليهم مثل « بلدوين » فى القطعة التى اقتبسناها فى الجزء الأول (الفصل الرابع) ـ أكدوا أن الاعتراف بحقوق الآخرين يزداد جنبا إلى جنب مع إصرارنا على حقوقنا ، من حيث هى جزء لا يتجزأ من نظام العدالة الاجتماعية كله . هذا والانتقال من مركزية الذات إلى الاجتماع والمعاشرة فى أوائل العمر ، يمكن أن ينظر إليه أيضاً على أنه مظهر لعملية النمو العقلى ، والوجدانى ـ النزوعى ، الذى يتزايد فى أثنائها اتجاه مصالح الفرد ورغباته وسلوكه ، إلى العالم الخارجى (١) باستمرار . هذا ، ويقوم مبدأ « الإرضاء البدلى » و « الاستسلام الإيثارى » ، الذى عالجناه فى الفصل السادس [من الجزء الأول] ـ يقوم بدور كبير فى هذا التقدم نحو الاجتماع والمعاشرة ، وإن لم يلق هذا الدور ما يستحقه من عناية ، من علماء النفس وعلماء الأخلاق .

---

(١) سبق أن أشرنا إلى النتائج التى وصل إليها فرنكل (Frenkel) وفايسكوبف Weisskopf (Edith) فى الفصل الثانى (من الجزء الأول) .

ويعترف التحليل النفسى ، بالنزعة العامة التى نحن بصدد بحثها هنا . فهو يعترف بها ، من حيث الكف ، بنمو تأثير الذات العليا ؛ ومن حيث الترقى والتطور ، بالانتقال من مرحلة « الشبقية الذاتية » و« النرجسية » إلى مرحلة التلذذ الجنسى الغيرى ، أو « حب الموضوع » وربما أيضاً ، وإلى حد ما ، بنمو تغلب الغرائز التناسلية النسبى على الغرائز القبلتناسلية الجزئية . أما نمو الاهتمامات الإجتماعية الواسعة ، فقد تم إدراكه عن طريق النقول الملائمة ، لأشكال « حب الموضوع » الأصلية البسيطة الشخصية .

— ٢ —

من اللاشعورى ... إلى الشعورى

يرجع الفضل فى معرفة هذه النزعة ، إلى التحليل النفسى أساسا . فمن حيث هو طريقة سيكولوجية وعلاجية ، يهدف إلى تزايد تفطن الفرد إلى حياته العقلية ، وتزايد رقابته الشعورية . ومزايا الرقابة الشعورية هذه تكمن فى إحلال ما أسماه بير (Pear) (متخذا مصطلحات « هد Head ») بقدرة الشعور على التمييز الدقيق ، محل طرق اللاشعور الخشنة العامة فى هذا التمييز . أما نقائصها وحدودها فيجب أن تكون قد أصبحت واضحة للقارئ وضوحا مؤلما بعد كل ما قلناه .

ومن ناحية أخرى يحسن بنا أن نتذكر أن للشعور أيضاً نقائصه وحدوده الخاصة به ـ ولا سيما فيما يتعلق « بضيقه » ، أو « مداه » الذى يمكن له من أن يقصر اهتمامه كله فى أية لحظة معينة على جزء واحد صغير فحسب من وظائف الكائن الحى ، البيولوجية منها والاجتماعية . وعلى هذا يجب أن يعتمد جزء كبير من سلوكنا الأخلاقى على العادات والنزعات الموجهة ، بالطريقة التى شرحناها فى الفصل الثانى من الجزء الأول . هذا وللشعور قيمة لا تقدر كمرشد فى المواقف الجديدة والصعبة . فوظيفته

الطبيعية أن يتصرف « كقائد أعظم » ، لقوى الفرد الفيزيقية والعقلية . ولا شك أنه ، فى الحيوانات العليا ، وبخاصة ، فى الإنسان - مدين بنموه لمقدرته الفريدة فى القيام بهذه الوظيفة . أما الأمور النمطية الرتيبة (أمور الروتين) فيجب أن يعهد بها إلى قوى منفذة تقف فى درجة دنيا من درجات السلم السيكولوجى الفيزيقى . هذا ، ولا يستطيع أحد أن يحيا حياة خلقية إلا إذا كانت مثله العليا الشعورية من درجة عالية ، وكان لديه العواطف اللازمة ، وقوة الإرادة التى تمكنه من استخدامها وتنفيذ مطالبها ، ولكن أخلاقياته ليست أقل اعتماداً على قيام عادته ونزعاته العامة بدورها ، خير قيام فى تنفيذ قراراته الشعورية بنفس الطريقة التى يعتمد بها ، حتى كبار القواد وأمهرهم على ضرورة مراعاة كل « الرتب » التى دونهم ، لتنفيذ تعليماتهم بكل دقة وأمانة .

— ٣ —

من الاجترارية إلى الواقعية

ينبغى أن تكون هذه النزعة واضحة الآن بعد ما قيل فى الفصل الأخير ؛ ومع ذلك يحسن بنا أن نضيف هنا من قبيل التذكرة ، ليس إلا ، أن هذا الانتقال يحدث فى نفس الوقت مع الانتقال من اللاشعور إلى الشعور ، ما دام الشعور يبدو أقدر من اللاشعور على تقدير الواقعية بشكل أدق .

— ٤ —

من الكف الخلق . . إلى « الخيرية » التلقائية

هذه نزعة من أهم النزعات ، ومع ذلك فإنا أنفسنا ، لم نولها حظها الواجب لها من الاهتمام فى دراستنا هذه . لقد ظهرت فى كل عصر من العصور شخصيات متمردة تنادى بأن الدوافع البشرية التلقائية أفضل مما يريد

البشر ـ وقد ضللتهم نظمهم وتقاليدهم الخاصة ـ أن يعتقدوا عادة ، بأن السيطرة الخلقية ـ سواء مارستها سلطة خارجية أو مارسها الضمير الداخلى ـ قد عملت على إخماد الكثير من «الخيرية» الطبيعية وتشويهها . وبعد ظهور التحليل النفسى توافر لدينا المزيد من الأدلة الهامة على الأضرار التى تنجم عن الإسراف فى الكبت . ومنذ ذلك الوقت زادت حدة الثورة على الأخلاقيات التقليدية كما لاحظنا فى الفصل الثالث من الجزء الأول .

هذا ، وقد عقد عدد يعتد به من الكتاب اليساريين (وبخاصة هؤلاء الذين عنوا بشئون التربية والجنس) ـ عقدوا العزم على محاربة ما اعتبروه تركيزاً ضاراً مبالغاً فيه على الإثم والخطيئة ، وأكدوا ميول الإنسان الطبيعية للحب والتعاطف والتعاون ، وأعلنوا أن الكثير من الشرور ، (كالإسراف فى العدوان والإفراط فى الانشغال بالأمور الجنسية التى تسعى الأخلاقيات القامعة لإخمادها) ؛ هى نفسها ليست إلا نتاج غير صالح لهذه الأخلاقيات ذاتها التى شوهت الطبيعة البشرية تشويها جعلنا نعد « سويا » ما ليس فى الواقع غير مسخ أو « كاريكاتير » ضخم قاس لها .

وعلى الرغم من أن الكثيرين من هؤلاء الكتاب يعترفون صراحة بفضل التحليل النفسى عليهم ، فإن بعضهم يعلن (وإن يكن ذلك بدرجات مختلفة من التأكيد) أن علماء التحليل النفسى أنفسهم قد فشلوا فى إدراك كل ما تنطوى عليه الكشوف التى توصلوا إليها ، وكانوا يسارعون إلى تقبل المعايير الاجتماعية السائدة وافتقروا إلى عمق النظر أو الشجاعة كى يدركوا أن هذه « الأخلاقيات » الكابتة شىء خبيث ، وهكذا أكد سوتى (Suttie)(١) النتائج المحزنة «للتحريم» المفروض على تلك الرقة الناشئة من الحب (فى كل من مظاهره الطفلية ثم الجنسية والاجتماعية فيما بعد)

---

(١) Ian D. Suttie, The Origins of Love and Hate, 1935

ويعتبر أن أكثر صور العدوان والانحراف والقلق كلها ، فضلا عن التلهف على القوة والإعجاب، إنما هي نتائج الحب الممنوع . ويعتقد رانيارد وست(١) أن في الإنسان غريزتين أساسيتين هما غريزة العدوان وغريزة الاجتماع ، وأنه فيما عدا « ثورات » نادرة ، وفيما عدا صور معينة مقررة للميل إلى العدوان ، كالحرب مثلا ، فإن الغريزة الثانية تنتصر دائماً على الأولى ؛ ويضيف إلى ذلك أن هناك نوعاً من الأشخاص يكون العدوان هو الاتجاه السائد عندهم (ومنهم بعض كبار المؤلفين من أمثال هينزوفرويد) . فبسبب عوامل وراثية سيئة الحظ ، أو بسبب عوامل خارجة مؤثرة في نشأتهم أصبح العدوان فيهم قوياً قوة غير عادية حتى وجب أن يكبح « بتكوينات من ردود - فعل عكسية » أوغيرها من الحيل التي من النوع المسيطر. ويقترح (وست) :(١) أن هذا الميل العدواني الكامن في نفوس هؤلاء الناس هو الذي قد يفزع الأغلبية المتساهلة المسالمة ويدفعها دفعاً عنيفاً إلى الحرب أو غيرها من مظاهر الإجرام الجماعي . هذا بينما يلقي رايخ (Reich)(٢) توكيداً أكبر على كبت الجنس ، ويرى أن التحليل النفسي في تطوراته الأخيرة قد أغفل ما كشوفه الأولى من قيمة وأهمية في هذا الميدان . ومع ذلك فهو يفترق عن آراء فرويد الأولى من حيث إنه يعتقد أن الدافع الجنسي ، من حيث ارتباطه بظاهرة النشوة الجنسية الفذة ، يختلف من عدة وجوه أساسية معينة عن « الغرائز الجزئية » الأخرى . وعندما استخدم طريقته العلاجية الخاصة ، وأزال المكبوتات ، وأعاد إلى النشوة الجنسية كامل قوتها لاحظ تحسناً عظيماً في صفات مرضاه الاجتماعية ، وعلى ذلك افترض أن الكبت الجنسي هو أحد الجذور البالغة « الأهمية » لأسباب ما تعانيه من السخط الاجتماعي . وهو موقف سبق أن اتخذه موني كيرل Money Kyrle(٣) بصورة أكثر تعميماً ، ويزيد من التأكيد على

(١) Ranyard West, Conscience & Society, 1942

(٢) Wilhelm Reich, The Function of the Orgasm, 1942

(٣) R. Money-Kyrle, Aspasia, the Future of Amorality, 1932

عوامل الطفولة . ويعتقد عدد من المؤلفين الذين أخذوا بوجهة النظر العامة هذه(١) أن الكبت المفرط إنما يرتبط بموقف الطفل إزاء « الأب »، ويقررون أن المزيد من الحرية المنشودة تتضمن تسامحاً كريماً « لحب الأم »، ونوعاً من التشجيع عليه ، وتركيزاً مماثلا على نواحي المجتمع المنتسب للأم ، من حيث مقابلتها بنواحي المجتمع المنتسب للأب (وفي هذا المجال تراهم يوجهون الانتباه أحياناً إلى انشغال فرويد بما قد يسمى بوجه عام « المشاكل الأبوية ») .

وفي الوقت نفسه ، كثيراً ما يلجأ إلى بحوث علماء الإنسان الحديثة وبخاصة تلك التي قام بها مالينوفسكي (Malinowski) وبينديكت (Benedict) وروهايم (Roheim) وميد (Mead) .

وكذلك إلى بحوث أعضاء « مدرسة الانتشاريين » مثل بيري Perry واليوت سميث ، للتدليل على أهمية البيئة الباكرة ، والتقاليد الحضارية من حيث هي عوامل تؤثر في زيادة قوة الاتجاه الاجتماعي الودي المتسامح، وسيادته النسبية إذا ماقورن بالاتجاهات الاجتماعية الظالمة المتنافسة التي تتخذها الجماعات برمتها والأفراد الذين يكونونها .

وليس من شك أن ثمة قدراً كبيراً من الحق في القول العام بأن ما نقوم به من الكف الخلقي مسئول عن قمع وتشويه الكثير مما في الطبيعة البشرية من خير، وأن الكثير من خصائصنا غير المحبوبة لا يرجع إلى ما في غرائزنا من نقص وخطأ في التكوين ، بقدر ما يرجع إلى ما في « حيلنا » الأخلاقية من فجاجة بالغة . هذا ، وقد يكون ثم شيء من الحق كذلك في القول بأن التحليل النفسي ، بانهماكه الحديث في مشكلات العدوان ، قد غفل إلى حد ما

---

(١) مثال ذلك سوتي (E. G. Sutlie) في الكتاب السابق ذكره، وبيفو (R. Biffault) في كتابيه The Mothers (١٩٢٧) و Sin and Sex, (١٩٣١) .

عن مضار الإسراف فى الكبت ، وأنه قد صور الطبيعة البشرية(١) تصويراً يعد ، من بعض النواحى ، غير مشرف ، وقبل راضياً «الأخلاقية» الكابتة الحاضرة(٢). وإن صرفنا النظر عن التفاصيل ، على الرغم من أهمية الكثير منها ، لوجدنا أن الوضع العام الذى يدافع عنه هؤلاء المؤلفون ينسجم انسجاماً تاماً مع النتائج الرئيسية التى تنبعث من الكشوف الجديدة التى أضافها التحليل النفسى إلى دراسة الأخلاق ، وينسجم أيضاً مع الهدف العلاجى المعترف به ، والذى يرمى إليه التحليل النفسى ذاته . والحق أن التحليل النفسى يسعى إلى تخفيف الإثم والصراع الأخلاقى ، ويسمح لنا بالحرية فى استخدام قوانا الغريزية فى خدمة الفرد والمجتمع . وهو إذ يفعل هذا إنما يعنى أيضاً بالتخفيف من حدة وقع التحريم ، «والحاجة إلى العقاب» بالشكل الذى يتجليان به فى مجاهدة النفس ، وفى عقدة «بوليقراط» وفى الدافع إلى كبش الفداء ، هذا ، وإن التحليل النفسى ليبين لنا فى مبدأ الإعلاء طريقاً يمكن به الوصول إلى نوع مرضٍ من أنواع الحلول الوسطى للتوفيق بين الذات العليا ودوافع الـ « هو ـ البدائية » وهو طريق قد تجد فيه غرائزنا منفذاً لا يعوقه عائق ، وينسجم مع مثلنا الحضارية(٣) .

---

(١) قال لويد مورجان (Lloyd Morgan) ذات مرة : إنها لقاعدة طيبة من قواعد علم النفس الحيوانى، تلك التى تقرر أننا يجب علينا ألا نفسر أبدا أية عقلية على أنها فى مستوى عقلى عال إن كنا نستطيع أن نفسرها تفسيرا مرضيا على أساس أنها عملية عقلية تجرى فى مستوى أدنى . وكان يمكن للنقاد الذين نحن بصددهم هنا أن يقولوا (وإن كنت لا أعتقد أنهم قد قالوا ذلك فعلا) إن المحللين النفسيين قد اختاروا قاعدة مماثلة فى تفسيرهم السلوك الأخلاقى للانسان، فلا يعزون أبداً دافعا ساميا إلى سلوك معين نستطيع أن نجد سببا يحملنا على أن نعتقد انه يرجع إلى دافع أدنى . ولا يخفى أنه لاتوجد فى ميدان سيكولوجية الحيوان ولا فى ميدان الأخلاقيات البشرية ، قاعدة من هذا النوع تعد معصومة من كل خطأ .

(٢) يلاحظ أن هذا الاعتراض الموجه إلى التحليل النفسى يتناقض تماما مع ذلك الذى كان يوجه إليه من قبل على أساس أنه يهدم الأخلاق باتجاهه إلى منع الكبت وبتشجيعه النزعات المضرة بالمجتمع .

(٣) ذلك على الرغم من أنه صحيح أن التفسير النظرى . التفصيلى للاعلاء يقيم فى سبيلنا طائفة من المشكلات العويصة التى لا يزال علماء النفس بعيدين كل البعد عن حلها . انظر مقال فلوجل : Sublimation : Its Nature and Conditions. British J. Ed Psyohlogy, 1942

فمثل هذه المظاهر الحرة نسبيا والخالية من التضارب والاحتكاك ، التى تبدو من الغريزة ، تعد فى نظر التحليل النفسى أموراً مرضية من الوجهة الأخلاقية أكثر من الرغبة فى إيجاد « تكوينات ردود الفعل المعكوسة » ، أو أى شكل آخر من أشكال السلوك التى يقوم فيها سلطان الذات العليا السكاف بدور كبير ظاهر ، هذا ، ويوافق التحليل النفسى على أنه لا يمكن النظر إلى التعارض بين (الهو) والذات العليا (وإن كان ضروريا ، ولا يتسنى تجنبه) على أنه أسمى ما أنجزته الحياة الخلقية التى يمثلها بشكل أفضل - (فى المستوى الشعورى) التعاون الهادئ بين الرغبة والواجب - من ذلك النوع الذى تشير إليه غالبا مرضى « فرنكل » (Frenkel) « وفايسكوبف » (weisskopf) ، فى الدراسة التى عالجناها فى الفصل الثانى من الجزء الأول . وأيا كان الاختلاف فى الآراء التفصيلية بين معظم علماء التحليل النفسى ، وبين آراء هؤلاء الكتاب المتعددين الذين كنا نعالج آراءهم الآن ، فإننا لا نعدو الصواب إن قلنا بوجه عام بأن عملية النمو (كما تبدو فى ضوء التحليل النفسى) تتضمن انتقالا من إجبار أخلاقى فج خشن نسبيا ، إلى عمل حر تلقائى نسبي كذلك ، تقوم به دوافع الإنسان الطبيعية التى تتلاءم مع حياة اجتماعية منسجمة .

— ٥ —

من العدوان إلى الحب والتسامح

ترتبط هذه النزعة ارتباطاً وثيقاً بالسابقة ، وبتلك التى رمزنا إليها برقم [١] ، وما دام عمل الذات العليا وثيق الصلة بالعدوان ، إما فى صورته « النيفسية » (التى يوجه فيها العدوان إلى النفس) وإما كما يعاد إسقاطه خارجيا

---

(١) كما أن من أغراض كتابنا هذا الرئيسية لفت النظر إلى ما أداه التحليل النفسى لهذا الموضوع من حيث سياقه النفسى والأخلاق العام .

على كباش الفداء ، إلى الحد الذى يحل معه الإعلاء (أو أية صورة أخرى من صور السلوك الخلق المتحرر نسبيا من الصراع) محل سيطرة الذات العليا التى هى أكثر مباشرة ، فما دام الأمر كذلك يحدث اتجاه إلى التقليل من العدوان ، وأوضح من هذا ذلك التقليل الذى يتضمنه الانتقال من مركزية الذات إلى محبة الاجتماع والمعاشرة . ومن حيث الأمر الأخير ، فإن الرغبة الخلقية فى تقليل الميل إلى العدوان المتصل بالسعى الأنانى وراء المصلحة الذاتية ، كانت واضحة لكبار المعلمين الأخلاقيين العظاء خلال كل العصور المتعاقبة ، ولكن يبدو أن صلة العدوان بالأخلاق نفسها وهى صلة قد لا تقل أهمية عن السابقة لم تدرك إلا إدراكاً غامضاً ضمنياً ، وكان من أهم أعمال التحليل النفسى أن وضح لنا هذا الأمر كل التوضيح .

وعلى الرغم من أن طبيعة هذا الانتقال العامة (الذى ندرسه هنا تحت هذا العنوان) واضحة تماما ، فهناك عدد من المشكلات البارزة المتعلقة بالعدوان ، ما زال حولها نزاع وعدم تأكد بين علماء النفس ، وفى مقدمة هذه المشكلات الآن بصفة خاصة مسألتان بينهما ارتباط وثيق هما : ـ

١ ـ هل الميل إلى العدوان غريزة « شهوية » أم هو غريزة « استجابية » بحسب ما يعنيه دريفر[1] (Drever) بهذين اللفظين؟ أى هل هو غريزة مثل الجوع والعطش أو الجنس يعينها غالبا تكويننا الجثمانى ، فيكون ثمة شىء من نوع حاجة دورية تتولد داخل الجسم وتعبر عن العدوان ؟ ـ أم هو استجابة مثل حب الاستطلاع والتعجب (بالمعنى الذى يقصده مكدوجل) تستدعيها للعمل ظروف أو حالات معينة قائمة فى العالم الخارجى ! .

ويبدو أن فرويد يتخذ الرأى السابق فى معظم كتاباته (وإن لم يستعمل مصطلحات دريفر هذه ، التى استعملناها هنا) . ويميل مكدوجل وآخرون

---

(١) James Drever, Instinct in Man, 1917

من علماء النفس، ومن بينهم علماء التحليل النفسي- إلى الرأى الثانى ، ويعتبرون الميل إلى العدوان أشبه برد فعل بيولوجى على موقف إحباط [١] تعبأ به الطاقة للتغلب على العقبات التى تحول دون تحقيق رغبة من رغباتها . ويبدو أن الرأى الأول أكثر كآبة من الثانى ، فإن كان الميل إلى العدوان لحاجة ـ كالجوع مثلا ، فليس لنا أن نتوقع من البشر أبداً أن يخففوا من ميلهم إليه أكثر مما نتوقع منهم أن يبطلوا رغبتهم فى الطعام ، وأقصى ما نستطيع فعله فى هذه الحالة ، هو أن نثبط النظير العدوانى للشراهة فى الأكل ، وأن نسعى حتى نجد أقل الطرق ضرراً وتخريبا ، فنوجه فيها الجزء الباقى من العدوان الذى لا يمكن تخفيفه أو التغلب عليه ، كأن نجد مثلا طريقة ذات صلة بغريزة المقاتلة مثل الاقتصار على الأطعمة النباتية فى المحيط الغذائى .

ومن ناحية أخرى ، إن كان « العدوان » مجرد رد فعل على الإحباط استطعنا ـ نظريا على الأقل ـ أن نأمل تخفيفه عن طريق التقليل من تكرر حدوث هذا الإحباط ومن حدته . أما عمليا ، وكما أشار عدد كبير من الكتاب المحدثين ، فليس الاختلاف عظيما كما يبدو لأول وهلة ، ما دام هناك قدر معين من الإحباط لا يمكن تفاديه . وبخاصة فى المراحل الأولى من العمر . ومع ذلك فإننا نستطيع ، بحسب الرأى الثانى، أن نأمل فى الوصول إلى تخفيف العدوان تخفيفا كبيرا ، وذلك بتجنب مصادر غير ضرورية للاستثارة والإحباط ، وهو ما نعنيه عادة عندما نقول (بضرورة معالجة موقف معين بكياسة) . هذا هو ما كان يضطر إليه أولئك الكتاب الذين أشرنا إليهم فى العنوان السابق عندما يقصدون أن أى قانون خلق محبط لا ضرورة له ، إنما يشجع الميل إلى العدوان ، بينما يقضى على الشفقة الطبيعية التى فى الإنسان .

---

(١) توجد دراسة كاملة للعلاقات التى بين العدوان والإحباط فى كتاب جون دولارد (John Dollard وآخرين Frustration and Aggression, 1944

ب ـ فماذا يجب أن نفهم ، آخر الأمر ، من العدوان ؟ . وكيف يتسنى لنا تمييزه من الصور الأخرى لرد الفعل الإيجابى الذى نعالج به عمليا شيئاً ما أو موقفاً من المواقف؟ . . هذه مشكلة تتضمنها لفظة العدوان الإنجليزية نفسها (Aggression) فهى تعنى آخر الأمر الاقتراب من شىء ، أو الذهاب فى اتجاهه. ولأول نظرة يبدو ألا صعوبة فى التمييز بين اتجاه الحب أو الجاذبية أو الاهتمام ، من ناحية ، وبين اتجاه الكراهية والمقاتلة ، أو الإتلاف والتدمير من ناحية أخرى ، فانفعالات الرجل الذى يريد توثيق صلته بامرأة يحبها ، أو أن يمتلك قطعة فنية ثمينة ، أو أن يستزيد علماً من دراسة علمية شائقة ـ كل هذه يبدو أنها تختلف اختلافا شاسعاً عن انفعالات رجل يسعى إلى قتل منافسه أو إلى أن يقتل حيواناً خطرا ، أو يدمر شيئاً مكروهاً مثل علم دولة مستعمرة ظالمة . ومع هذا فإنا إذا أمعنا فى الفحص فقد يبدو لنا أن الانفعالين يشتركان فى بعض العناصر . ألم تر فى معالجتنا للماسوكية السادية فى الفصل الثامن (من الجزء الأول) أن المغازلة والاقتراب الجنسى قد يتضمنان عنصراً كبيراً من العدوان ! أليس معنى لفظة (يمتلك الانجليزية) To possess أن « نجلس على » ؟ ألسنا نتحدث عن الكفاح والتغلب ، فيما يتعلق بمشكلة علمية ؟ ، وهى التعبيرات التى قد نستعملها فى وصف هجوم على عدو ؟ . . ففى هذه المواقف ـ كما فى كثير غيرها ـ عنصر من عناصر إثبات وجود الذات بقوة ، يبدو مشتركا مع ردود أفعال كل من الحب والكراهية ، حتى وإن كان الشكل العام للسلوك يختلف عن ذلك تماما . إن لفرويد أن يقول : إننا نواجه هنا مزيجا من الحب (أيروس) والموت (ثاناتوس) بدرجات متباينة . ولكن مهما كان الأمر ، فلنا العذر فى تطبيق مفهوم التناقض الوجدانى الذى يقول به التحليل النفسى . وهذا يذكرنا بأن التحليل النفسى يصر دائماً على أن التناقض الوجدانى يقل فى اتجاه السلوك وأنماطه الناضجة ، عنه فى الاتجاهات والأنماط البدائية . وحيث يمتزج الحب والكراهية امتزاجاً وثيقاً ، كما فى حالة ردود الفعل

الأولى للطفل الصغير (وهى تلك التى درسناها فى الفصل التاسع من الجزء الأول) . وهذا الانفصال التدريجى للحب والكراهية هو الذى يجعل وجود حب خالص أمراً ممكناً (ذلك إذا ما اتبعنا رأى « إرنست جونز » الذى أشرنا إليه من قبل فى الفصل الثامن من الجزء الأول) وعلى الرغم من أن هذه العملية تندر أن تكون كاملة ، فإن هذا الانفصال ، قد يبدو أمراً جوهرياً فى التقدم الخلق ويساعد على إمكان قيام الحب والتسامح وسيادتهما آخر الأمر . فى المستويات البدائية جداً (كما قرر بعض علماء التحليل النفسى) قد يكون كل مثير مؤلماً ، ومكروهاً ، إذ إنه يعكر صفو حالة « النيرفانا » - كما يبدو أن هذه هى حالة شخص أوقظ بالقوة من نوم عميق ، أما فى المستويات العالية فقد يكون بعض المثيرات سارا ؛ بل إننا لنعرف فى الواقع أن بعضها مرض إرضاء كبيرا . وفى نهاية الأمر قد يكون هذا الانتقال من اتجاه الشعور بالانزعاج المؤلم إلى الترحيب السار أو السعى السار ، هو أساس التغيير من العدوان إلى الحب ، وهو التغيير الذى يعنينا هنا .

— ٦ —

من الخوف إلى الأمن والطمانينة

وترتبط هذه النزعة العامة بالسابقة ارتباطا وثيقا ، من حيث إن مقداراً كبيراً من الخوف والقلق ينبعث بطريق غير مباشر من إسقاط الميل بالعدوان أو من امتصاصه . فإننا لنسقط ميلنا الشخصى إلى العدوان على مخلوقات أخرى (حقيقية أو خيالية) ثم نخشاها ونخافها ، وإلا فإنها تدمج فى ذاتنا العليا ؛ وعندئذ تسبب لنا ذلك النوع من القلق الذى يقترن بالإثم ، وتتمثل هذه النزعة فى كثير من المجالات التى بحثناها .. فقد رأينا فى المرحلة الأولى لنمو الذات العليا ، كيف أن الطفل عرضة لأن يخلق

شخصيات خيالية رهيبة تصبح هي المسئولة عن المخاوف التي تتميز بها الطفولة ، وكيف أن هذه المخاوف تقل تدريجيا ، عن طريق الامتصاصات والإسقاطات المتوالية لما أسماه بلدوين (Baldwin) « ديالكتية النمو الشخصي » كلما حل مكان هذه الشخصيات الرهيبة تقدير أصدق للسلطات الخارجية الحقيقية ، ويشبه هذا فيما يتعلق بنمو الحضارة والثقافة في الجنس ، أن خوف الشخص البدائي من السحر والأشباح والأرواح يزول تدريجيا أمام تزايد الإحساس بالنظام والطمأنينة ، بينما الشخص المتعلم المستنير ـ في نفس هذه الحضارة ـ قد يتبسم ويسخر من خرافات معاصريه الجهلاء . وقد لاحظنا من قبل ـ في تطور الدين ـ كيف أن النواحي المحبة الحامية للرموز الإلهية قد تحل محل الصفات التي تثير الخوف ، والتي كانت تخلع على تلك الآلهة أول الأمر ، وإن نكن قد لاحظنا أيضاً ، أنه غالباً ما تحدث خطوات رجعية ونكوص إلى الوراء في هذا المجال تحت تأثير الحاجة إلى العقاب . ويبدو أن التقدم الأخلاقي يتضمن تخفيضاً لهذه « الحاجة إلى العقاب » نفسها ، ولقسوة عقدة بوليقراط ، وهذا في حد ذاته يزيل مصدراً من أقوى المصادر الهامة للخوف غير المعقول ، ويشابه هذا ، أن الانتقال من المرض العقلي إلى الصحة العقلية ، غالباً ما يحمل معه تخلصا من الخوف ، لأنه ـ كما أشار فرويد ـ ربما كان القلق أهم الأعراض الأساسية المميزة لجميع أشكال العصاب . ففي مناقشة قصيرة جرت حديثاً حول مفهوم العقل السوي توصل فيها إرنست جونز [١] إلى أن : « التحرر من القلق الذي لا مبرر له ، قد يكون أحسن معيار مفرد لما هو سوي ، وليس غير الذين اقتربوا من هذه الحالة اقتراباً كبيراً يمكن أن يكونوا بحق « سعداء » و « منتجين » و « متكيفين » وهي المعايير الأخرى الرئيسية التي اقترحت في تلك المناقشة لمفهوم العقلي السوي » .

---

(١) Ernest Jones, The Concept of a Normal Mind, Int. J. of Psychanalysis, 1942

— ٧ —

من الحكم الخارجى إلى الاستقلال الذاتى

تتجلى هذه النزعة كذلك فى عدد من الميادين التى مررنا بها ؛ ولعلها تعد ، بشكل ما ، أساس عملية النمو الخلقى كلها ـ هذا وليست سائر «النزعات» الأخرى المختلفة ، التى درسناها ، سوى جوانبها المتعددة . وتنبعث هذه النزعة بوضوح من الاتجاه العام لدراستنا فى هذا الكتاب كله من بدايته حتى نهايته ، فلا حاجة بنا إلى ذكر الكثير هنا ، وربما يصح لنا أن نقول إن هناك ثلاث طرق رئيسية تتجلى فيها هذه النزعة .

أولا : قد تتجلى فى العملية التى يتعلم بها الطفل فى أثناء نموه كيف يحل حكمه الخلقى الخاص محل حكم الكبار الذين حوله ، فنمو الذات العليا كله (بالشكل الذى وصفناه به فى إيجاز فى الفصل الثالث ، وبتفصيل أوفى فى الفصلين الرابع والتاسع من الجزء الأول) يمثل هذه العملية ، كما تمثله كذلك معظم الأوصاف الأخرى للنمو الخلقى فى الفرد ، مثل الوصف الذى ذكره بياجيه فى كتابه (الحكم الأخلاقى عند الأطفال) .

(Moral Judgment of the Child)

لطريقة جديدة مثمرة ، لبحث هذا النمو بحثا تجريبيا .

ثانيا : تستمر العملية فى عقل الفرد ، وفى تولى الذات تدريجيا (بما لها من قدرة على التفكير والتمييز ، وعلى التكيف الدقيق للواقعية) القيام بالضبط والرقابة اللتين تمارسهما الذات العليا عند مستوى أقل بطريقة أكثر عماء وأقل تميزا .

ثالثا : فى المجتمع ، حيث يتزايد اعتماد الأفراد على ذكائهم وعلى أحكامهم الأخلاقية ، ويقل اعتمادهم على المحرمات والعرف والقوانين وسائر القيود الاجتماعية التى بحثناها فى الفصل الأول من هذا الجزء .

وكما سبق أن ذكرنا فى ذلك الفصل ، وفى مواضع أخرى من الكتاب ، ثم فرق واحد هام بين المجتمع البدائى والمجتمع المتمدين يكمن فى تزايد فردية المجتمع المتمدين ، حيث يقوم عقل الفرد بوظائف كانت تمارسها الجماعة من قبل . على أن عملية تزايد هذه الفردية لا تخلو من أخطار وصعوبات ، أو عيوب تبدو أكثر وضوحاً فى قلة سهولة تماسك الجماعة من جانب ، وفى كثرة تعرض الفرد للصراع النفسى (وما يتبعه من عقاب) من جانب آخر ، وقد تكون عيوب النوع الأول عظيمة جداً لدرجة أن مقداراً معينا من النكوص قد يصبح ضرورياً فى حالة الأزمات الاجتماعية كالحروب مثلا ، وهو نكوص من النوع الذى يصح لنا أن نسميه اجتماعية متزايدة وفردية متناقصة ، ومع ذلك فإن الاتجاه العام للتقدم نحو الفرد واضح جلى . والتحول فى السياسة ، من الأوتوقراطية إلى الديموقراطية يوازى ذلك التحول من رمز الأب إلى ضمير الفرد . أو من الذات العليا إلى الذات ، الذى يتم فى نمو الفرد الخلقى . وتمثل الديموقراطية فى هذه الناحية مرحلة من مراحل التطور أعلى من تلك التى تمثلها الديكتاتورية أو النظام الاستبدادى الجماعى . وقد يكون لهذه الأخيرة ما يبررها فى إصرارها على الضرورة السياسية والخلقية ، والإخلاص للجماعة ، وهى نفسها تمثل جانبا هاماً للتقدم الأخلاقى (كما رأينا فى الكلام عن النزعة الأولى من نزعاتنا الثمانى) ولكن مثل هذا التقدم يتطلب مع ذلك أن يقوم حكم الفرد الأخلاقى بتلطيف الولاء للجماعة وكبح جماحه . هذا ، و « الاجتماعية المتزايدة » . و « الفردية المتزايدة » جانبان مكملان للتطور الأخلاقى ، فكلاهما ضرورى . وإذا أقيمت « الاجتماعية » على حساب الفردية (وهو الإغراء الذى تتعرض له « الاستبدادية الإجماعية » ، والذى يتحتم عليها أن تخضع إلى حد ما) تعرضنا لأن ننكص إلى أخلاقيات فجة ، موحدة وإذا ما سبقت عملية التوجيه نحو الفردية ، عملية التوجيه نحو الاجتماعية والمعاشرة وتقدمت عليها (وهو خطر الديموقراطية) فتحنا الباب أمام الأنانية والحسوبية ،

والمصالح الطبقية والطائفية . . وبالتالى نكون قد فتحنا الباب أمام الفوضى .
إن الديموقراطية كما يجب أن تفهم ، لا تتضمن إضعافا خطيرا للولاء للمنظمات الاجتماعية الكبرى ، بما فيها المجموعات القومية . ولكنها تنظر إلى هذه المجموعات على أنها مجموعات من الأفراد الذين تمد سعادتهم ، عن طريق تعاونهم وحكمتهم الجماعية ، الهدف الأقصى لكل نشاط جماعى .

ومع ذلك يجب ألا يفوتنا أن نذكر أن هذا القول العام الأخير لا يمضى بنا بعيداً ، وأن طبيعة « التوفيق » الذى يجب أن يتم بين « الاجتماعية » وبين « الفردية » مازال إحدى المشكلات المعقدة التى تواجهها الديموقراطية الحديثة . وقد يبدو أن « الاستبدادية الجماعية » تخطىء فى اتجاه معين بقدر ما تخطىء « حرية العمل الفردى » فى الاتجاه الآخر . ومن بين المفكرين المحدثين ، اهتم كارل مانهايم [1] اهتماماً خاصاً بهذه المشكلة ، والحل الذى يقترحه هو تكوين مجموعة متفق عليها بشكل عام من القيم الأساسية ، ويجب أن يسمح للأفراد بأن ينموا مثاليتهم الشخصية ووجهات نظرهم ، ويرتفعوا بها إلى مستوى أعلى من مستوى تلك القيم ، وأن يشجعوا على ذلك . . وربما كان هذا الرأى صحيحا ، فواضح أن البحث عن أمثال هذه القيم الأساسية التى يمكن أن تحظى بالمقدار الضرورى من الاتفاق ، وتستطيع فى نفس الوقت أن تثير الإخلاص والحماسة الضرورية كما يتمثل فى مبادىء ميثاق الأطلنطى وحقوق الإنسان . . . إلخ – واضح أنه عمل بالغ الأهمية ، بل ربما كان وجود الديموقراطية نفسه يتوقف على نجاح مثل هذا البحث .

---

(١) Karl Mannheim, Diagnosis of Our Time, 1943

من الحكم الوجدانى (الأخلاق)

إلى الحكم الإدراكى (النفسى)

وفيما يتعلق بهذه النزعة الأخيرة يصح أن نشير إلى ما ذكرناه فى الفصل الأول من الجزء الأول . هذا ، وإنها لتشترك مع النزعة الخامسة فى أن كلا منهما انتقال يبتعد عن العدوان ، ولكن بينما تعد النزعة الخامسة انتقالا من العدوان إلى التسامح ، أو إلى الحب ، فلدينا هنا انتقال من العدوان إلى الفهم ، وإلى المدى الذى نبلغه فى حسن الاستبصار والفهم فى كيفية معاملتنا لأولئك الذين يحيطوننا ويخيبون آمالنا ، فإنا نميل إلى أن نستبدل الطرق المضمونة الناجحة التى تمدنا بها المعرفة والعلوم ، بالأساليب الخشنة القائمة على الغضب والاستنكار الأخلاقى ، وذلك بالنسبة لأمورنا الشخصية أولا ، ثم بالنسبة لأفراد الجماعة عامة (عن طريق العلاج العلمى للانحراف وهو ذلك الذى تمثله الآن جمعية هامة فى انجلترا) وأخيراً فإنا لنرجو أن نفعل هذا بالنسبة لما يقوم بين الجماعات من مشاحنات .

وليس هذا الانتقال ، (كما ذكرنا فى الفصل الأول من الجزء الأول) سوى نتيجة طبيعية لنمو المعرفة ولتزايد الموقف العلمى . فكما صرنا نعتمد الآن على العلم الفيزيقى ، أكثر من اعتمادنا على الصلاة أو السحر كى نصل إلى تحقيق رغباتنا فى عالم المادة ، فثم أيضا ميل عظيم متزايد للالتجاء إلى العلوم البشرية (كالاقتصاد والطب . . وعلم النفس . . وما إليها) لحل الصعوبات المتعلقة بالسلوك البشرى والحياة الاجتماعية ، وهى صعوبات

إذا لم تتوافر لنا المعرفة والاتجاه المطلوبان فقد نتجه بسرعة إلى مواجهتها بأن نصف بالخبث هؤلاء الذين يحيطوننا ولا يتفقون معنا ، أو من يبدو أن مصالحهم تتعارض مع مصالحنا . ويتضمن هذا الاختلاف فى الاتجاه (كما ذكرنا أيضا) تغييراً من سيطرة الانفعال إلى سيطرة المعرفة والإدراك. فبدلا من الشعور بالغضب . والمسارعة إلى الدفاع عن الكرامة ، نبحث فى هدوء ، عن الوسائل التى تؤدى بنا إلى تغيير عقليات من يعارضوننا ، وإلى تغيير سلوكهم تغييراً يتفق مع الاتجاه الذى نرغب فيه ، ويمكن استخدام الطريقة نفسها عندما نكون نحن أنفسنا المذنبين ، وإن يكن استخدام هذه الطريقة أمراً أصعب وأشق ، ولكن هذا لا يتضمن طبعاً إحلال المعرفة محل الوجدان إحلالا تاما ، فالوجدان هذا لايزال هو ، آخر الأمر ، الهدف الذى نرمى إليه . أما المعرفة فترشدنا إلى الخطوات التى يجب أن نتخذها لتحقيق هذا الهدف . وهنا أيضاً نستطيع أن نشير إلى موضوع الغايات والوسائل ، وهو الموضوع الذى ناقشناه فى الفصل الأول (من الجزء الأول) .

وثمة نتيجة هامة كل الأهمية من نتائج هذا التغير فى الموقف ؛ وهى أننا نسعى إلى أن نغير العمليات العقلية ونسيطر عليها ، أكثر مما نسعى للسيطرة على الأشخاص الذين يظهرون هذه العمليات وإلى أن نوجه استنكارنا إلى الخطيئة أكثر مما نوجهه إلى « المخطئ » نفسه ؛ وفى كلمات حكيمة قالها جراهام والاس[1] « كان الغضب يعد جزءا من الغاضب نفسه ، أما الآن فقد أصبح منفصلا عنه » . ومن السهل أن ندرك أن تحسنا عظيماً فى العلاقات البشرية سيحدث باتخاذ الناس مثل هذا الموقف الذى

---

(١) Graham Wallac, Human Nature in Politics, 1908
وقد نقل هذا الكتاب إلى العربية أخيراً ضمن مجموعة الألف كتاب التى تنشرها إدارة الثقافة

فحل فيه اتجاها يقوم على المعرفة وعلم النفس ، محل اتجاه يقوم على الانفعالات والأخلاقيات .

* * *

شرحنا الآن النزعات الثمانى للنمو الأخلاقى فى صورة انتقالات من حالة من نوع أكثر بدائية إلى آخر تتجلى فيه حالة أعلى من حالات التطور . وقد تبدو هذه المجموعة من الحالات المتقابلة (فى جانب أو آخر من جوانبها) أنها تتعادل إلى حد كبير مع عدد من أنواع التفرقة المشابهة التى قام بها بعض المؤلفين الآخرين . وهكذا يميز (بوفيه)(١) بين «الواجب» وبين الشعور بالخير وهى تفرقة (تعادل فى أساسها رقم ٤ عندنا) ويميز بياجيه(٢) (Piaget) عدة فروق من هذا النوع نفسه ، فهو يميز بين الإجبار «والتعاون» وبين « الاحترام من جانب واحد » والاحترام المتبادل ، والعدل كقانون ، والعدالة العامة ، ثم بين العقاب التكفيرى والعقاب التعويضى (مع عقاب جزائى يمثل موقفاً وسطا) .

كل هؤلاء يشتركون فى جانب أو آخر مع النزعات الأولى والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة عندنا . هذا ، ولتفريقه الآخر الذى أشرنا إليه من قبل فى فصل سابق بين «الواقعية» الأخلاقية وبين الحكم الأخلاقى ـ له كذلك صلة ما بالنزعات الأولى والثالثة والثامنة . ويميز آدلر(٣) بين الغرائز الأنوية والاهتمام بالشئون الاجتماعية ، بينما يميز رانيارد وست(٤) .

---

(١) P. Bovet, Les Conditions de l'Obligation de la Conscience, Année psychologique 1912

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) انظر كتاب الفريد آدلر Social Interest, A Challenge to Mankind 1938

(٤) Ranyard West conscience and Society, 1942

بين الغرائز العدوانية والغرائز الاجتماعية (وكلاهما تقابل رقم (١) عندنا، مع شيء قليل مما في الأرقام (٤) و (٧) أيضا. أما أندرسون (Anderson)[١] فيصل إلى نتيجة معينة، بعد تلك الدراسات التجريبية التي قام بها للحياة الاجتماعية عند الأطفال، فكانت النتيجة التي وصل إليها، هي أن هناك فرقاً جوهريا بين ما يسميه بالسلوك المسيطر وبين السلوك المتكامل (integrative) وهو تفريق حاول هاردنج (Harding)[٢] أن يطبقه على نطاق واسع على الحياة الاجتماعية عند الكبار؛ وهذا التفريق يوازي أيضا الأرقام ١ و٤و٥ و ٦ و ٧. والظاهر أن السلوك المتكامل كما يفهمه أندرسون وهاردنج يشترك في كثير مع القدرة على الاشتراك في المعارضة، وهي القدرة التي يراها مادارياجا[٣] (Madariaga) ميزة سعيدة من خصائص الحياة العامة البريطانية، وتتضمن بوضوح، فيما تتضمنه من نزعات أخرى، شيئاً ما من الأرقام (٥)، (٨). أما مارجريت فيليبس[٤] (Phillips) فقد وصلت بطريق دراستها لتكوين العاطفة وباستخدامها طريقة مختلفة تماما، إلى نتيجة تشبه نتيجة بياجيه من حيث تأكيد أهمية الفرق بين الاحترام من جانب واحد (بين الأطفال والكبار، وبين الذين في مراكز أقل والذين في مراكز أعلى)، وبين الاحترام المتبادل (الذي يكون بين المتساويين) وإن كانت ترى أيضا أن العلاقات المتضمنة احتراماً من النوع الأخير ليست مستحيلة تماما

---

(١) H. H. Anderson Domination and Social Intergration in the Behaviour of Kinder garten Children, Genetic Psychology Monthly, 1939

(٢) D. W. Harding, The Impulse to Dominate, 1941

(٣) S. de Madariaga, Englishmen, Frenchmen, Spaniards. (1928)

(٤) Margaret Phillips, The Education of the Emotions (1938)

بين الأطفال والكبار(١) ؛ وأخيراً تقدم لناسوزان إيزاكس (Issacs) في دراستها الطويلة لحياة الأطفال اليومية فى مدرسة « مالتنج هاوس » (Malting House School) أمثلة كثيرة لكل النزعات التى وصفناها

---

(١) كثيراً ما استهدف بياجيه للنقد من جراء ميله إلى إقامة الإكثار من (الازدواج) ومن جراء أنه يلتزم فى تفكيره مراحل للنمو صارمة وجامدة كل الجمود وكثيراً ماخالج الناس الريب فى أن هذه المراحل تصدق على نمو الأطفال جميعا (فقد وجد كل من هارور M. R. Harrower فى انجلترا فى مقال له نشر فى مجلة Journal of Educational Psychology (١٩٣٤) عنوانه Social Status and Moral Development ويوجين لرنر (Eugene Lerner) فى أمريكا فى كتابه : Constraint Areas and Moral Judgment of Children, Menasha, Wisconsin 1978.

وجد أن الواقعية الأخلاقية ، وبعض نواح معينة مترابطة معها ، توجد غالبا فى أطفال الطبقات الاجتماعية الدنيا أكثر مما توجد فى الأطفال الذين نشأوا فى أوساط يتمتع أفرادها بثقافة واسعة . هذا ، على حين أن محمد خلف الله أحمد فى رسالته المودعة فى مكتبة جامعة لندن بعنوان :

"Moral Reasoning in the Child and its Relation to Mental Age"

وجد أن قابلية الأطفال الواقعية الأخلاقية تترابط مع مستويات الذكاء الدنيا . ومع هذا فقد استكشف لرنر (Lerner) أن الفرق المقترن بالمستوى الثقافى يظل قائماً ، حتى وإن كان الأطفال المقارنون بعضهم ببعض متقاربين سنا وذكاء ، وبذلك خلق لنا مشكلة هامة تتعلق بالصلة التى بين الثقافة وترقى التفكير الأخلاقى ، وكذلك أبرز فى دراسته هذه العلاقة الوثيقة التى بين مختلف العوامل التى وصفها بياجيه (Piaget) وغيره ممن استخدموا طرقه فى البحث ، ويصح أن نقتبس هنا القطعة الآتية من هذا الكتاب : « المهم فى تنمية الفكر الاجتماعى ، أو ضروب التعبير اللغوى فى الطفل ، إنما هى تلك الصدمة ، التى تنشأ عن اتصال الطفل بآخرين من سنه . ففى اتصاله (بالصغار) الذين لا يخشى أن يتحداهم . بل الذين يستطيع أن يتحداهم فعلا ويستطيعون هم أن يتحدوه كذلك ـ يتجه الطفل تدريجيا إلى أن يتبادل مع أترابه الذين من طبقته الاجتماعية حججا وبراهين يفهمها ويفهمونها ، وبذلك ينتقل إلى تحقيق الآراء وإثباتها إثباتا صحيحا . فلغته الاجترارية (وهى تلك التى تتمثل فى الأشكال المتطرفة غير المفهومة ، من لغة صغار الأطفال ، التى قد تظل « تلازمهم أمداً غير قصير دون أن يفهم أحد منها شيئا غير أولئك الأمهات اللواتى فى استطاعتهن وحدهن أن يعرفن كل شىء يقوله أطفالهن » فلغته الاجترارية هذه تصبح مصطبغة بصبغة اجتماعية ، وتصبح متبادلة . ومفهومة من حيث هى وسيلة من وسائل التعبير كلما كان فهم الأطفال بعضهم لبعض أمراً مرغوبا فيه . وكذلك الحال فى ميدان الاستدلال الأخلاقى . فمثل العلاقات المتبادلة هذه ، علاقات التعاون بين أفراد متساوين ، هى التى تؤدى إلى الإحساس برغبة يفرضها الفرد على نفسه ، ويشعر بها شعورا إيجابيا ـ رغبة مراعاة العدالة والنزاهة فى اللعب وغيره ، وروح التعاون ـ روح « أعاونك وتعاوننى » .

بما فيها أرقام ٢ ، ٣ (مثل الانتقال من الأساليب السحرية والاجترارية إلى الأساليب الواقعية) .

والآن ، وبعد أن رأينا نزعات التقدم الثانى التى ذكرناها ، تتفق اتفاقا معقولا مع آراء المؤلفين الآخرين الذين عالجوا بعض المشكلات النوعية التى أشرنا إليها - نستطيع أن نختتم هذا الفصل بأن نبين كيف تبدو معاييرنا فى ضوء آراء فى الترقى الأخلاقى أوسع وأشمل . ومع ذلك فسنقتصر على اثنين من هذه الآراء : آراء هربرت سبنسر فيلسوف القرن التاسع عشر العظيم : والآراء التى أدلى بهـا وادنجتون (G. H Waddington) حديثا ، وكانت أساس مناقشة ممتعة اشترك فيها فلاسفة وبيولوجيون ومحللون نفسيون وغيرهم(١) .

وفى رأى سبنسر أن كل تطور ، فى ميدان الطبيعيات ، وفى علوم الأحياء والاجتماع والنفس والأخلاق - يصح أن يعد عملية مزدوجة من التكامل والتمايز . فالشيء المتطور سواء كان سديما أوكوكبا سيارا أو كائنا حيا ، أو مجتمعاً من المجتمعات ، يصبح فى الوقت نفسه أكثر تكاملا ، أى تصبح أجزاؤه أكثر تعلقا بعضها ببعض ، ويصبح هو متسقا فى ذاته ، كما يصبح أكثر تمايزاً ، بمعنى أن أجزاءه المختلفة تصبح أكثر تخصصا ، فى أداء وظيفتها . هذا ، وتنطبق هذه العملية المزدوجة على تركيب الشيء المتطور وعلى وظيفته معا . . ويقول سبنسر فى قولته المشهورة « التطور هو تغيير من تجانس غير محدد وغير منسجم نسبيا ، إلى « لاتجانس » محدد ومنسجم نسبيا ، وذلك عن طريق تكاملات وتمايزات مستمرة » .

وتعتبر هذه العملية فى حالة الكائنات الحية عملية تكيف ، يسعى بها الكائن الحى إلى التكيف بقدر الإمكان مع القوى المختلفة المؤثرة فيه . « فما الحياة إلا تعديل مستمر للعلاقات الداخلية كى تتفق مع العلاقات

---

(١) G. H. Waddington, ot al, Science and Ethics, 1948

الخارجية » . وفى عالم الأخلاق ، يعد السلوك الحسن ذلك الذى تطور بالمعنى الذى شرحناه ، والسلوك السيء هو ذلك الذى لم يصل بعد فى تطوره إلى ذلك الحد .

وأغار وأقول : إنه واضح وضوحا كافياً أن النزعات الثانى تتفق بصفة عامة اتفاقاً وثيقاً مع صيغة سبنسر عندما نتأمل تطور الفرد على حدة ، وعندما ندرس العلاقات التى بين الأفراد ؛ وهى العلاقات التى تكون فى مجموعها الحياة الاجتماعية . . ويبدو هذا الاتفاق واضحاً كذلك إذا ما فحصنا النزعات التى ذكرناها واحدة بعد أخرى .

— فالنزعة الأولى (من مركزية الذات إلى الاجتماع والمعاشرة) تدعو إلى تكيف الفرد تكيفاً أتم مع بيئته الاجتماعية ؛ وإلى تكامل أعظم داخل الجماعة .

— والنزعة الثانية (من اللاشعور إلى الشعور) تدعو إلى تكامل أعظم فى عقلية الفرد ، كما اتضح ذلك فى تأثير العلاج النفسى الذى نجح فى تحطيم الكبت والفصل ، وفى زيادة الرقابة الواعية . وهذا الأمر الأخير ينتج بدوره قدرة أعظم على التمييز الدقيق (إذا ما قوبلت بطريق اللاشعور التى تتبع مبدأ كل شيء أولا شيء) وبذلك يساعد على سلوك أكثر تمايزا وتكييفا .

— وهذا ينطبق على النزعة الثالثة (من الاجترارية إلى الواقعية) وإن تكن التوكيد هنا ينصب على تكييف متزايد . فالطفل والمتوحش والمريض بالعصاب ، والمجنون يتميز كل منهم بدرجة أعلى من الاجترارية وأقل تكيفا مع الواقعية من الناضج ، والمتمدين ، والسوى ، والسليم العقل . وفى الوقت نفسه يبدى جميعهم تكاملا أقل ، وتمايزا أقل فى السلوك والعقلية .

— أما بالنسبة للنزعة الرابعة (من الكف الخلقى إلى « الخيرية

التلقائية ») فإن المكسب يكون فى أغلبه فى جانب التكامل : فكل مظاهر الرقابة الإرادية والكف الإرادى تتضمن صراعاً واحتكاكا عقليين ، ينخفض بنسبة تطابق الرغبة والواجب . وإذا تركنا الحالات التى هى أكثر تعقيدا والتى كشف عنها التحليل النفسى ، فلن نحتاج إلا إلى أن نتذكر مرة أخرى الاكتشافات التى توصل إليها فرنكل (Frenkel) وفايسكوبف (Weisskopf) فى هذه النقطة .

— والنزعة الخامسة (من العدوان إلى التسامح والمحبة) تدعو فى الجملة إلى تكيف الفرد تكيفا أفضل ، وإلى مزيد من التكامل الاجتماعى ، كما تدعو من حيث « النميسية » إلى تكامل فردى أعظم .

— وهذا يصدق على النزعة السادسة (من الخوف إلى الطمأنينة) .

— بينما تؤدى النزعة السابعة (من الحكم الخارجى إلى الحكم الذاتى) إلى تمايز فردى واجتماعى أعظم ، وهى فى ذلك ، (كما سبق أن لاحظنا) مكملة للنزعة الأولى التى توازى « التكامل » فى النظرية السبنسرية .

— وأخيراً تعاون النزعة الثامنة (من حكم أخلاقى إلى حكم سيكولوجى) على تكييف الفرد تكييفاً أفضل مع البيئة الاجتماعية ، كما تعاون على تكامل اجتماعى أفضل .

إن مناقشة وادنجتن فى كتابه « العلم والأخلاق » (Science & Ethics) تشترك فى الكثير مع وجهة نظر سبنسر ، إذ تبدأ من نفس الموقف الذى قرره « وادنجتن » من أن السلوك الخلقى هو السلوك الذى ينسجم مع عملية التطور . وقد قرر هكسلى (T. H. Huxley) العالم البيولوجى فى العصر الفيكتورى فى بحثه المشهور عن « التطور وعلم الأخلاق » أن هناك انقطاعا وعدم استمرار . بل تناقضا ، بين هذه العملية عند ما تحدث دون مستوى التفكير الأخلاقى ، وعندما تحدث بعد الوصول إلى هذا

المستوى. وهو يرى أيضاً أن من واجبنا ككائنات حية أخلاقية ، ألا نتبع طرق الطبيعة القاسية الخشنة ، بقدر ما نتجه إلى تعديلها وتصحيحها في ضوء الاستبصار والتعاطف والمبدأ الأخلاقي . ويرى (هلدين) (J. B .S. Haldane) أن المشكلة يمكن معالجتها بطريقة جدلية . أي أن العملية الكونية المسئولة عن التطور البشري تلغي نفسها بمعنى ما ، بإيجادها العملية الأخلاقية . ولكن بفضل « تركيب » أعلى ، يواصل السلوك الأخلاقي نفسه عملية التطور في مستوى أرقى وبطرق أنجح .

وبعد ذلك طرح موضوع طبيعة الذات العليا البدائية وغير المتكيفة ، على بساط البحث . وكما قالت كارين استيفن (Karin Stephen) إن خلق الذات العليا ، الغريب المتهور هذا ، هو الذي جعل تطور الإنسان الاجتماعي بطيئاً هذا البطء الكبير ، ومليئاً بالتراجع والنكوص . ومع ذلك فإن جوليان هكسلي (Julian Huxley) يسعى إلى تبرير هذا من الوجهة البيولوجية كمثل « الحيل » « كل شيء أو لا شيء » التي بها تتحاشى الحيوانات العليا الصراع ، وهي تلك الحيل التي تتمثل على مستوى أدنى ، في تفاعلات العضلات المتضادة والأفعال المنعكسة المتنافسة . ويقول « هكسلي » إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يكون فيه الصراع أمراً سوياً ومعتاداً ، حتى أصبح العمل على تقليل تأثيره بصورة ما ضرورياً ، وهو شيء له أهميته القصوى في الطفولة المبكرة قبل أن تتوافر لدى الطفل خبرة كافية تمكنه من معالجة الصراع عملياً وبشكل معقول . ولكن الطريقة العملية المعقولة أكثر من غيرها ، هي طريقة التقدم ، كما أوضحنا تماماً في بحثنا ، وهي تعد بداية التقدم الخلقي والتطوري . فإن كان «جوليان هكسلي » على صواب في رأيه من أن التقدم البيولوجي لا يمكن أن يحققه إلا

الإنسان ، وكان العمل على ترقية هذه الطرق الدقيقة للرقابة والسيطرة هو مسئولية الإنسان الفذة بوصفه الوصى الوحيد على مزيد من التطور فى هذا الكوكب الذى نعيش عليه . وكما يرى « هكسلى » فإن الطرق الخشنة للذات العليا اللاشعورية يمكن أن تبرر على أنها خطوة اضطرارية وقتية تتطلبها الضرورة.مثلها فى ذلك مثل «السقالات» التى تستعمل لإقامة بناء أو — مثل « المشاية » التى يتعلم بها الأطفال المشى فى بعض الأحيان . ويمكن أن تكلف الذات العليا بأن تنفذ بالقوة ماقد يسمى بالعادات الخلقية الروتينية إلى الحد الذى يكون فيه أساسها سليماً (وهو شرط ليس من السهل توافره لسوء الحظ ، كما رأينا) . ولكن من الواضح أن الذات العليا لا تصلح ، كما هو المتوقع منها عادة ، أن تكون هى « محكمة الاستئناف العليا » فى الشئون الأخلاقية ، وإذ كان الإنسان بطبيعته مقضياً عليه بالصراع (كما تبدو أن تكون هى الحال فعلا) فيجب أن نبحث عن الحل النهائى لهذا الصراع فى المستويات العليا للعقل ، أكثر مما نبحث عنه فى المستويات التى دونها مثل مستويات الضمير والتقاليد . ولو اتخذنا رأى هكسلى القديم (T. H. Huxley) فنحن ، إذ نفعل هذا ، إنما ننظر إلى أنفسنا على أننا نصارع قوى الطبيعة البدائية المتوحشة المصطبغة بالدماء (مادمنا نذكر بكل تواضع الإنسان — وبخاصة الإنسان البدائى فى أخلاقه — يمكن أن يكون ، على الأقل (متوحشاً) مثل الطبيعة فى أسوأ حالاتها). وإذا مااتخذناوجهة النظر التى هى أكثر شمولا ، رأينا أننا فى نفس عملية مصارعة الطبيعة هذه ، إنما نعمل على ترقى عمليتها بطريقتنا الإنسانية الخاصة . وقد تبدو هذه الفكرة ملهمة ومشرفة بالنسبة لهؤلاء الذين يقلقهم هذا التنكر الظاهرى للتقاليد والمثل القديمة ، هذا التنكر الذى تنطوى عليه كل ثورة خلقية جديدة ، وفى كل محاولة جديدة لحل المشاكل المختلفة التى يخلقها هذا

التغير السريع لأحوال الحياة البشرية . وإذا ما استخدمنا إلى أقصى حد ، قوى العقل التي منحتنا إياها الطبيعة ، في معالجتنا لهذه المشاكل ، فلا نزال نقوم بتنفيذ أغراض الطبيعة ، ولا نزال نعمل في حدود هذا الكل الكوني العظيم ، الذي نحن جزء منه .

من الفصل الثامن

مشكلة الدين

الحق أن عملنا قد انتهى الآن فقد درسنا طبيعة أهم العوامل السيكولوجية المؤثرة فى الأخلاق ، وتطور هذه العوامل ، وتتبعنا تأثيرها فى ميادين شتى . وكان نوع العملية السيكولوجية الخاصة التى نعالجها (أو الحيلة السيكولوجية ، إن كان هذا التعبير مقبولا) هو الذى يحدد دراستنا هذه فى غالب الأمر . وقد وضحنا هذه العملية بأمثلة اختيرت من حجرات الاستشارة الطبية . وحجرات الأطفال الخاصة ، أو من معمل الباحث التجريبى ، وكذا من حقائق الدين . . وميدان السياسة ، ومعطيات علم الإنسان (الانثرويولوجيا) ، وما إلى ذلك من شتى الأمثلة المنوعة كل التنوع .

ولعل القارئ يجد شيئاً من الراحة بعد هذه الانتقالات السريعة المحيرة ، لو أنا خصصنا فى الختام فصلا أو فصلين لدراسة هذه الظاهرات نفسها بطريقة مختلفة بعض الاختلاف ، متخذين نقطة البداية ، مجموعة محددة من الظواهر الاجتماعية لا نوعا معينا من العمليات العقلية ، ثم نحاول أن نرى كيف تبدو هذه الظواهر ، لو نظرنا إليها على ضوء نظريات علم النفس . ولا يخفى أن اختيار الموضوعات على هذا الأساس يكاد يكون بلانهاية ، ولكن مادمنا نبحث عن أمثلة نوضح بها ونشرح ما قد سبق أن قيل ، فسنقتصر هنا على موضوعات ثلاث لا تزال كلها مدار نقاش واهتمام فى الوقت الحاضر ، وهى :

١ — الدين .

٢ — (و « اليمين » « واليسار » فى الحياة) السياسية والاجتماعية .

٣ — وأخيراً موضوع الحرب والسلام ، الذى يعد أكثر الظواهر البشرية إثارة للاهتمام فى الوقت الحاضر .

وسنحصر همنا فى كل ميدان من هذه الميادين فى جوانب تبدو متصلة بما وصلنا إليه من قبل ، ولن نحاول أن نقوم بدراسة تامة للمشاكل الضخمة المعقدة التى تتضمنها هذه الميادين .

تلخيص

سبق أن قلنا الكثير عن الدين ، فيحسن بنا هنا أن نبدأ بتلخيص قصير لما قلناه . ففى الفصل الخامس[1] ناقشنا ـ وإن جاءت المناقشة عرضا ـ أهم زيادة أساسية أضافها التحليل النفسى إلى هذا الميدان : وهى أن اتجاه الإنسان إزاء آلهته يحدده إلى حد كبير « نقله » لاتجاهه إزاء أبويه ، إما فى شكلهما الأصلى ، كشخصيات خارجية مسيطرة ، وإما كشخصيات أدمجت فى الذات العليا ؛ وفى هذه الحالة الثانية يوجد إسقاط للذات العليا الداخلية على شخص الإله الخارجى . . وذكرنا فى الفصل السابع[1] عند معالجتنا « للنميسية » (أى توجيه العقاب إلى الذات) أن التقشف ، وهو تقييد مقصود للمتعة ، وخضوع للمصاعب ، يقوم بدور هام فى الدين ، وأنه يمكن النظر إلى التضحية على أنها صورة من صور التقشف هذه . ففيها يعانى المتعبد الألم ، بطريق غير مباشر ، وذلك بأن يحرم نفسه ، شيئاً ذا قيمة ليقدمه لآلهته ، بينما نراه فى الصور الأخرى من التقشف الدينى ، يصب العذاب على نفسه مباشرة ليسكن من غضب آلهته ، أو ليقدم لها الطاعة والولاء .

وفى الفصل الأول من هذا الجزء صادفتنا صورة أخرى من التقييد تتعلق بالدين ، وهى « المحرمات » . . ففى المستوى الدينى ، (من حيث

(١) من الجزء الأول .

اختلافه عن مستويات السحر والاستنكار الاجتماعي المحض) ، يفرض التحريم على أشخاص ، وعلى تصرفات أو كلمات ، على زعم أنه نتيجة أمر إلهي . ودرسنا في هذا الفصل أيضاً « التناقض الوجداني » الأساسي الذي ينطوي عليه التحريم ؛ وهو اتجاه يشير إلى الجوانب الدينية للمحرمات كما يشير إلى الجوانب الأخرى . وفي الفصل الثاني عالجنا عقدة «بوليقراط» وفكرة مآل البطر والتجبر (hubris) وهي ذلك الخوف الغامض من أن الآلهة غيرى مما يناله البشر من النجاح والسعادة (اللهم إلا إذا أرضيت بالتضحيات) وأنها ستظهر غضبها عليهم بأن تبتليهم بالنكبات . ثم رأينا في الفصل الثالث احتمال أن يمتد العقاب « الإبدالي » على الإثم إلى الضحايا الإلهية . ثم سنحت لنا الفرصة لأن نتعرف على اتجاه التناقض الوجداني الغريب تجاه مثل هذه الضحايا . أما في الفصل الخامس فقد عدنا إلى معالجة إسقاط الذات العليا على الإله بتفصيل أوفى ، وعرفنا شيئاً عن أحوال تلك النشوة الدينية الغريبة التي قد تنبعث من الشعور بالاتحاد مع الإله - وهو اتحاد يشابه من الناحية السيكولوجية بعض حالات الامتزاج بين الذات والذات العليا . ورأينا أيضاً أننا نستطيع أن نستعيد ، في فكرة الألوهية ، ذلك الإحساس بالاعتماد على أب حكيم كل الحكمة ، وخير كل الخير ، هو ذلك الإحساس الذي تمتعنا به في السنوات الأولى من عمرنا ، والذي أدركنا فيما بعد - آسفين - أننا لن نتمتع به تمتعاً كاملا بالنسبة لأي شخص بشري محض ؛ ولكن مشكلة التناقض الوجداني هذه تظل باقية ، كما رأينا .. فلا يزال ثمة صراع بين نواحي الأبوين : الخيرة المعينة ، الحامية ، وبين نواحيها القاسية المحيطة التي تخيب الآمال . وقد يؤدي هذا أحياناً إلى « تفكك » الإله وانقسامه إلى آلهة للخير ، وأخرى للشر . ومهما يكن من أمر ، فإن محاولة تنقية الآلهة من كل عناصر الغضب والقسوة والكراهية ، لا ترضى ذلك الباعث « النفسي » المندمج في الذات العليا ، حتى إنه ليوجد ميل قوي إلى النكوص إلى فكرة إله عنيف جبار ،

منتقم ، غيور . وقد بلغ من قوة هذا الباعث أن الذات العليا (حتى عند من استبدلوا الإيمان الميتافيزيقى بإله قاس) غالباً ماتستمر فى المطالبة بمستوى لايقل قسوة عما كان يمكن أن يفرضه مثل هذا الإله القاسى .

وأخيراً بحثنا بإيجاز ، فى الفصل السادس ، النواحى الدينية غير الواقعية فى شطريها السار (بمجرد الرغبة لتحقيق الأمانى) وغير السار (ذى الصرامة والعقاب) من حيث علاقتها بسلوكنا فى هذه الحياة وبأفكارنا فيما يختص بالحياة الأخرى . هذا ، وفى معالجتنا للتفكير الاجترارى بصفة عامة ، اكتشفنا ما يدعو إلى الاعتقاد بأن اللاواقعية لا تخلو من مميزات وبخاصة من حيث إنها تتيح منفذاً للنزعات المحيطة المخيبة للآمال ، وإنها وحى بثقة بالنفس قد تعاون على التغلب على عقبات حقيقية . ولكن التفكير الواقعى يظل آخر الأمر هو طريق النجاح . ولم نشر قط إلى وجود أى استثناء من هذه القاعدة فى محيط الدين .

معجم المصطلحات

A

Abortion	إجهاض
Abreaction	تصريف ـ تنفيس
Adaptation	تكيف
Aesthetics	علم الجمال
Alloplastic adaptation	التكيف للبيئة
Altruistic surrender	الاستسلام الايثارى
Altruism	الإيثار ـ الغيرية
Ambivalense	التناقض الوجدانى
Anal	شرجى
Anal impulses	الدوافع الشرجية
Animism	الإحيائية
Anthems	الأناشيد
Anxiety	القلق
Aphanisis	فقدان الشهوة الجنسية
Archetypes	صور بدائية
Asceticism	التقشف
Attitude	اتجاه
Autism	الاجترارية
Autistic thinking	التفكير الاجترارى
Auto - suggestion	الإيحاء الذاتى
Auto - erotism	الشبقية الذاتية

B

Birth control	تحديد النسل
Brotherhood	الأخوة

C

Capitalists	الرأسماليون
Castration	الخصاء
Castration complex	عقدة الخصاء
Catharsis	تفريغ ـ تطهير
Censor	الرقيب

Cognition	معرفة
Collective unconscious	اللاشعور الجمعى
Compensation	تعويض
Component instinct	غريزة جزئية
Compound instinct	غريزة مركبة
Compromise	اتفاق - حل وسط
Compilsion neurosis	عصاب قهرى
Conditioned reflex	فعل منعكس شرطى
Conflict	صراع
Conscience	ضمير
Conservatism	المحافظة
Conversion hysteria	الهستيريا التحولية
Covade	« الكوفاد »

D

Day dreams	أحلام اليقظة
Death instinct	غريزة الموت
Dialectic	« ديالكتيك » - جدلى
Displacement	نقل
Dissociation	فصل
Divorce	طلاق

E

Ego	الأنا
Ego ideal	الأنا المثالى
Egocentric	مركز الذات
Egoism	الأنانية
Empathy	تقمص وجدانى
Encephalitis	التهاب المخ
Eugenics	علم تحسين النسل
Exhibitionism	الاستعراض

F

Factor analysis	التحليل العاملى
Formal training	التدريب الشكلى
Frustration	الإحباط

G

Gang	زمرة : ثلة
Genetics	علم الوراثة
Gerontocracy	حكم الشيوخ
Guilt	ذنب . إثم

H

Heteronomy	التبعية
Hypnotism	التنويم المغناطيسى
Hysteria	الهستيريا

I

Id	الهو
Ideal	المثل الأعلى — مثالى
Identification	التقمص
Identity	الهوية
Imitation	المحاكاة
Incentive	باعث — حافز
Initiation	المبادأة
Intelligence	الذكاء
Inrojection	الامتصاص
Introspection	التأمل الباطنى . الاستبطان

J

Jealousy	الغيرة

L

Leaders	الزعماء
Leisure	وقت الفراغ
Libido	الليبدو
Life Instinct	غريزة الحياة
Loyalty	الولاء

M

Magic	السحر
Mana	« المانا »
Mania	هوس

Maternal instinct	غريزة الأمومة
Mechanism	حيلة
Mechanisms of defence	حيل الدفاع
Menstruation	الحيض
Mourning	حزن : حداد
Myth	الأسطورة

N

Narcissism	النرجسية
Narcistic libido	الليبدو النرجسي
Nemesis	« نميس »
Nemesissism	« النميسية »
Neurosis	العصاب
Neurotic character	شخصية عصابية
Nightmare	كابوس
Normal	سوى

O

Oedipus complex	عقدة أوديب
Omnipotent	قادر على كل شيء
Optimism	التفاؤل
Orexis	الوجدان
Overdetermination	تضافر العلل

P

Paranoia	البرانويا
Parapraxis	الوهل - فلتات اللسان وغيره
Pattern	طراز - نسق
Phobias	مخاوف مرضية
Polycrates complex	عقدة بوليقراط
Pregenital	قبلتناسلي
Projection	إسقاط
Psychopathic	سيكوباتي
Psychosis	ذهان
Psychotherapy	العلاج النفسي

R

Radicalism	الرايكالية - التطرف
Rationalization	التبرير

Reaction formation	تكوين ردالفعل
Realism	الواقعية
Recidivism	معاودة الاجرام
Recidivist	مجرم عائد
Regression	النكوص
Resistance	المقاومة

S

Sacrifice	الضحية
Sadism	السادية
Sods - masochism	المازوكية السادية
Scape - goat	كبش الفداء
Schizophrenia	الفصام - الشيزوفرانيا
Self - regard	اعتبار الذات
Sentiment	عاطفة
Shock	صدمة
Sin	الخطيئة
Sovereignty	السيادة
Span	مدى . فترة
Sphincter	العضلة العاصرة
Spoiling (children)	تدليل الأطفال
Sublimation	الإعلاء
Super Ego	الأنا الأعلى ـ الذات العليا
Suppression	القمع
Symbolism	الرمزية
sympathy	المشاركة الوجدانية

T

Taboo	المحرم ـ « الطابو »
Thanatos	تناتوس: غريزةالموت
Threshold	عتبة
Totalitarianism	الاستبدادية الجماعية
Totem	الطوطم
Totemism	الطوطمية
Transference	التحويل

Trauma	صدمة
Traumatic neurosis	عصاب الصدمة

U

Unconscious	اللاشعور
Unemployment	البطالة
Unrealism	اللا واقعية

V

Value	قيمة
Value, intrinsic	قيمة ذاتية

W

Wishful thinking	التفكير الاشتهائى
Will	الإرادة

فهرس المؤلفين

محتويات الكتاب

مطبعة المدني
١٦٨ شارع العباسية - عمارة النجمة



الثمن ١٥٥ مليم